





YALE UNIVERSITY
LIBRARY

From the Library of
ERNST CASSIRER

B
2750
K27

KANT-STUDIEN



PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES J. E. CREIGHTON R. EUCKEN
P. MENZER A. RIEHL

MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANT-GESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. HANS VAIHINGER
IN HALLE

Prof. Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
IN HALLE

UND

Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT
IN BERLIN

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND

BERLIN

VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1921

Alle Rechte vorbehalten.

I N H A L T.

	Seite
Kants „Programm“ der Aufklärung aus dem Jahre 1784. Von Gisbert Beyerhaus	1
Die Methodik des pädagogischen Denkens. Von Theodor Litt	17
Politik und Idealismus. Von Hermann Herrigel .	52
Zur Psychologie der Weltanschauungen. Von Jonas Cohn	74
Die Lorentz-Kontraktion. Von M. v. Laue	91
Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? Von Moritz Schlick	96
Philosophie und Leben. Von Max Frischeisen-Köhler	112
Benno Erdmann als Historiker der Philosophie. Von Else Wentscher	139
Zur Erinnerung an Christopher Jacob Boström. Von Reinhold Geijer	151
Kants Opus postumum nach Erich Adickes. Von Hermann Schneider	165
Die „Materie“ in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik. Von Georg Anderson	289
Psychologische Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant. Von Constanze Friedmann	312
Genie und Tragik. Von Ottomar Wichmann . . .	351
Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich? Von Anna Tumarkin	390
Die Aufgaben der Aesthetik. Von Charlotte Bühler	403
Zum Problem der Philosophiegeschichte. Von Julius Stenzel	416
Die Verwechslungen von „Beschreibungsmittel“ und „Beschreibungsobjekt“ in der Einsteinschen speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie. Von Oskar Kraus	454

Besprechungen:

Erkenntnistheorie und Logik.

Berg, Ernst , Das Problem der Kausalität. Von Walther Rauschenberger	174
Bloch, Werner , Einführung in die Relativitätstheorie. Von M. Schlick	174
Driesch, Hans , Logische Studien über Entwicklung. Von Paul Flaskämper	175
Driesch, Hans , Wissen und Denken. Von Josef Winternitz	177
Frost, Walter , Schopenhauer als Erbe Kants in der philosophischen Seelenanalyse. Von Emil Kraus.	180
Geyser, Joseph , Ueber Wahrheit und Evidenz. Von Wilhelm Reimer	180
Geyser, Joseph , Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Von R. Kynast	182
Grau, K. J. , Grundriß der Logik. Von Artur Buchenau	183
Hasse, Heinrich , Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes. Von Josef Winternitz	184
Höfding, Harald , Der Totalitätsbegriff. Von Kurt Sternberg	185
Koppelman, Wilhelm , Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. II. Teil: Formale Logik. Von Kurt Sternberg	187
Lewin, Kurt , Die Verwandtschaftsbegriffe in Biologie und Physik und die Darstellung vollständiger Stammbäume. Von Walter Blumenfeld	191
Moog, W. , Logik, Psychologie und Psychologismus. Von K. F. Endriß	193
Moog, W. , Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. Von K. F. Endriß	194
Phalén, Adolf , Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Von Franz Kröner	195
Rauschenberger, Walther , Der kritische Idealismus und seine Widerlegung. Von Alma von Hartmann	196
Schneider, Ilse , Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein. Von Josef Winternitz	198
Stapel, Wilhelm , Kants Kritik der reinen Vernunft ins Gemeindeutsche übersetzt. I. Band. Von Hellmuth Falkenfeld	199
Thalheimer, Alvin , The Meaning of the Terms 'Existence' and 'Reality'. Von Josef Winternitz	199
Wertheimer, Max , Ueber Schlußprozesse im produktiven Denken. Von Walter Blumenfeld	200
von Uexküll, J. , Theoretische Biologie. Von Hans Driesch	201
Whitehead, A. N. , The Concept of Nature. Von Hans Driesch	204
Weyl, Hermann , Raum, Zeit, Materie, Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie. Von M. Schlick	205
Wundt, Wilhelm , Logik. 1. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. Von Arthur Liebert	207
Ziehen, Theodor , Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Von Wilhelm Koppelman	208

Einleitungen in die Philosophie.

Wundt, Wilhelm , System der Philosophie. Von Arthur Liebert	487
Jerusalem, Wilhelm , Einleitung in die Philosophie. Von Josef Winternitz	488
Rausch, Alfred , Elemente der Philosophie. Von Paleikat	490

Alte und mittelalterliche Philosophie.

Ueberweg-Praechter , Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Das Altertum. Von Arthur Liebert	490
Wichmann, Ottomar , Platon und Kant. Von Julius Stenzel	494
Apelt, Otto , Platons Briefe. Von Ernst Hoffmann	495
Aristoteles , Kategorien (des Organon erster Teil) (Rolfes) — — Perihermenias oder Lehre vom Satz (des Organon zweiter Teil) (Rolfes). Von Ottomar Wichmann	496
Wittmann, Michael , Die Ethik des Aristoteles. Von B. W. Switalski	497
Ehrle, Franz , Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Von Friedrich Kreis	498
Wundt, Max , Plotin. Von Fritz Heinemann	499

Selbstanzeigen:

Apel, Max , Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft	221
Birnbaum, Karl , Psychopathologische Dokumente	212
Feldkeller, Paul , Ethik für Deutsche	213
Fischer, Ludwig , 1) Wirklichkeit, Wahrheit und Wissen. 2) Das Voll- wirkliche und das Als Ob	213
von Lippa, Lazar , Der Aufstieg von Kant zu Goethe	215
Mezger, Edmund , Sein und Sollen im Recht	215
Schlemmer, Hans , Die religiöse Persönlichkeit in der Erziehung	216
Schneider, Hermann , Metaphysik als exakte Wissenschaft. Heft 3: Die Lehre vom Handeln	217
Van der Vaart Smit, H. W. , Die Evolutions-Theorie	218
Benjamin, Walter , Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik	219
Alvardez, Friedrich , Rassen- und Artbildung.	501
Hofmann, Paul , Die Antinomie im Problem der Gültigkeit	501
Hofmann, Paul , Eigengesetz oder Pflichtgebot	502
Ludowici, August , Die Pflugschar	503
Meurer, Waldemar , Ist Wissenschaft überhaupt möglich?	504
Wiesner, Johann , Die Freiheit des menschlichen Willens	504
Wenzel, Johannes , Zum „Untergang des Abendlandes“	505

Mitteilungen:

Richard Falckenberg †. Von Hermann Leser	220
Otto Willmann †. Von B. W. Switalski	224
Rudolf Euckens Lebenserinnerungen . Von Georg Frebold	226
Philosophie und höhere Schule . Von Otto Freitag	230
Vorbereitender oder systematischer Unterricht in der Philosophie . Von Felix Behrend	251
Aufruf , Solger-Kollegnachrichten betreffend	260
Ein Druckfehler in Kants Kritik der Urteilskraft . Von Kullmann	506
Preisaufrage: Kant und Litauen	506

Kant-Gesellschaft:

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft (Jahresbericht)	261
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft (Betrifft Bezahlung des Beitrages für 1921)	269
Zur siebenten (Jubiläums)-Preisauflage	269
Ortsgruppe Basel	270
Ortsgruppe Halle	271
Ortsgruppe Hannover	273
Ortsgruppe Karlsruhe i. Baden	274
Dr. Amrheins „Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt“	278
Zum achten Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft	278
Neuangelmeldete Jahres-Mitglieder für 1921. 1. Ergänzungsliste	279
Ortsgruppe Hannover	508
Ortsgruppe Meersburg a. Bodensee	510
Ortsgruppe Berlin	511
Vergünstigungen beim Bezug von Büchern (Adickes)	512
XVII. Jahresbericht 1920: Einnahmen und Ausgaben	513
Neuangelmeldete Jahres-Mitglieder für 1921: 2. Ergänzungsliste	517
Neue Dauerm Mitglieder	523

Register:

1. Sachregister	525
2. Personenregister	529
3. Besprochene Kantische Schriften	531
4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen	532
5. Verzeichnis der Mitarbeiter	532

Kants ‚Programm‘ der Aufklärung aus dem Jahre 1784 ¹⁾).

Von **Dr. Gisbert Beyerhaus**,
Privatdozent an der Universität Bonn.

Angesichts des Unvermögens der Orthodoxie, zu einer tendenzfreien Würdigung ihrer Todfeindin zu gelangen; angesichts der Zersplitterung der Aufklärungstreiter bei Verkündigung ihrer Kriegsziele mitten im Gefecht, war es eine Tat, als Kant am 30. September 1784 nun auch seinerseits sich entschloß, die Lebensfrage seiner Generation: Was ist Aufklärung? zu beantworten. Alles vereint sich scheinbar, um diesem Dokument eine überragende Bedeutung zu sichern: die Sprache des Rhapsoden, die hohe Warte des dem eigentlichen Parteikampf entrückten Philosophen, der sittliche Wahrheitsmut eines von geistiger Freiheit kündenden Propheten. ‚Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit . . . Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung‘. Wer kennt sie nicht, jene stolzen, viel zitierten Worte! Sie sind uns zur klassischen Formel des Allgemeinbegriffs geworden, der tausend ungesehen fließende Fäden zu einem anschaulichen Ganzen zusammenwebt.

Daß Kants Definition uns dazu geworden ist, diesen Prozeß wird der Historiker zu allererst in seiner inneren Notwendigkeit begreifen. Aber da ihm — nach dem Wort seines Meisters — jede Mediatisierung des Früheren zu Gunsten des Späteren von Natur aus widerstrebt, darf er zunächst einmal verlangen, daß Kants ‚Programm‘ der Aufklärung nicht nach einzelnen blendenden Zitaten, sondern nach dem Ganzen seines Aufsatzes von 1784 gewürdigt werde.

Diese Aufgabe freilich umfaßt einen Komplex von schwierigen Einzelfragen, deren Lösung weder die zünftige Kantforschung

1) Umgeformt aus einer akademischen Antrittsrede.

noch die Ideengeschichte bisher in Angriff genommen hat. So seltsam es klingt: von Kants sämtlichen Schriften ist die ‚Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?‘, soweit ich sehe, vielleicht am stiefmütterlichsten behandelt worden¹⁾. Lohnte es sich etwa nicht? Fast scheint es so, als hätten die den Anfang beherrschende, leicht zitierbare Definition und der beinahe unkantisch einfache Stil von einem eindringenderen Studium abgeschreckt. Und doch brauchen wir bloß die Frage der Entstehungsgeschichte aufzuwerfen, um vor dem sehr ernsthaften Problem zu stehen: welche Gründe Kant gerade damals bewogen haben mögen, das Thema publizistisch zu erörtern. War es ein bloßes Reaktionsbedürfnis²⁾, das ihn veranlaßte, im Jahrzehnt der drei Kritiken aus dem Äther reiner Begriffe herabzusteigen und bei einer ‚Tagesfrage‘ zu verweilen? Dann stünden wir bestenfalls vor dem Zufallsprodukt einer glücklichen Mußestunde. Oder handelt es sich vielmehr um die reife Frucht eines Denkers, der sich im Sommer 1798, vor seinen Tischgästen, in fast vermessenem Überschwang zum Bildungswert der Zeitgeschichte bekannte: ‚Ich finde keine Geschichte lehrreicher als diejenige, die ich täglich in den Zeitungen lese. Hier kann ich sehen, wie alles kommt, vorbereitet wird, sich entwickelt‘. Niemand wird in diesem Ausspruch und den Zusammenhängen, denen er entstammt³⁾, den Atem politischer Leidenschaft verkennen, der seit dem Jahre 1789 durch die Schriften der deutschen Dichter und Denker weht. Und nichts liegt mir ferner, als den Einfluß der französischen Revolution zu unterschätzen, nachdem Karl Vorländers wertvolle Arbeiten⁴⁾ die unauflösliche Verflechtung dieses Erlebnisses mit Kants politischen Anschauungen sicher gestellt haben. Alle späteren Versuche, sich der Gewalt der Tatsachen durch naive Verachtung historischer Fragestellungen zu verschließen⁵⁾, haben ja nur aufs

1) Die bekannten Darstellungen von Kants Stellung zur Politik, F. W. Schubert (1838) und L. Friedländer (1876), behandeln im wesentlichen die spätere Zeit und begnügen sich hier mit mehr oder weniger umfangreichen Zitaten.

2) Vgl. Menzer, Paul: Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. (Berlin 1911) 280 f.

3) Vgl. die höchst interessanten Angaben aus dem Tagebuch des badischen Pfarrers und späteren Theologieprofessors Johann Friedrich Abegg bei Vorländer: Kant als Poliker in Zeitschrift ‚März‘ 1913, Jg. 7 Heft 10, S. 222.

4) Kant und Marx. Tübingen 1911; Kants Stellung zur französischen Revolution in Philosoph. Abh. zu Cohens 70. Geburtstag. Berlin 1912.

5) Gegen Weißfeld, M.: Kants Gesellschaftslehre. Diss. phil. Bern 1907,

neue bewiesen, daß eine selbstgenugsame Hermeneutik den Denker in Wahrheit zum ‚Begriffskrüppel‘ macht.

Aber es wäre m. E. genau so verfehlt, Kant als Politiker nun schon deshalb aus bloßem Revolutionsenthusiasmus zu erklären. Einmal ist der Zusammenhang mit Rousseaus ideologischem Utopismus viel älter als das Erlebnis von 1789. Vor allem wächst bereits in den ‚Reflexionen zur Anthropologie‘, die den siebziger Jahren angehören, aus der Geschichtsphilosophie eine ganze Reihe von konkreten politischen Forderungen hervor¹⁾. Eine Tatsache, die für die Entstehungszeit der drei Kritiken ganz und gar nicht auf politische Indolenz schließen läßt. Somit gilt es methodisch, auch für die vorrevolutionäre Periode auf die Erkenntnis zurückzugehen, daß das Produkt des Denkens sich nur als Produkt des Lebens begreifen läßt. Diese Einsicht eröffnet dem Verständnis unseres Aufsatzes neue Ausblicke und Möglichkeiten, sobald wir uns die geistige Situation des Jahres 1784 flüchtig vergegenwärtigen.

Das königliche Gestirn ist im Verbleichen begriffen. Schon ‚steigt von der andern Seite des Horizonts die Nacht mit allen ihren Gespenstern wieder empor‘²⁾. Und auch der inneren Entwicklung nach sind die Morgenstunden der deutschen Aufklärung längst vorüber. Nicht nur, daß das Feuer der ersten Liebe erkaltet, der Glaube an die Durchsetzungsmöglichkeit des Vernunftreiches vom Zweifel erschüttert ist. Die notdürftig hergestellte Einheitsfront des deutschen Rationalismus zeigt sich um die Wende der 80er Jahre in weitgehender Zersetzung begriffen³⁾. Während der Fragmentenstreit den Kampf um die Geltung des Christentums überhaupt eröffnet und den kirchentreuen Modernismus eines Semler in seinen Grundfesten bedroht, suchen die Starken, um Bahrdts Glaubensbekenntnis geschart, das Erbe an sich zu reißen. Gleichzeitig erklingt aus Lessings ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ die Ahnung einer rein geistigen Zukunftsreligion, die hoch über

S. 2 ff. Vgl. dem gegenüber die treffenden Bemerkungen von H. Zwingmann: Kants Staatslehre in Hist. Zeitschr. 112 (1914), S. 547.

1) Vgl. Menzer, a. a. O., S. 268 f.

2) Für das Anwachsen des Mystizismus und des Aberglaubens während der letzten Regierungsjahre Friedrichs II. vgl. Frank, G.: Gesch. d. prot. Theologie T. III (Leipz. 1875) 190 ff. und Plessings Brief an Kant (1784 März 15), W. W. Akad. Ausg. Bd. 10, 349 f.

3) Vgl. das wertvolle Kapitel VII bei Zscharnack, Leop.: Lessing und Semler (Gießen 1913), 316 ff.

alles Bekenntnismäßige, selbst das Christentum hinausweist. Im Jahre 1781 wird durch die Vernunftkritik, ohne daß es der Theologie zunächst zum Bewußtsein käme, allen dogmatischen Gottesbeweisen der Boden entzogen. Und 1783 wirft die Auseinandersetzung über Lessings Spinozismus für die Eingeweihten bereits ihren ‚romantisch-reaktionären‘ Schatten voraus¹⁾.

Unter dieser äußeren und inneren Konstellation ergreift Kant in der ‚Berlinischen Monatsschrift‘, dem führenden Organ der Gedicke und Biester²⁾, das Wort und zwar zur Klarstellung eines Problems, das noch immer ebenso sehr persönliche Angelegenheit des einzelnen wie Lebensinteresse des Staates war. Der Privatcharakter dieses Pronunciamento ist von den Zeitgenossen wohl kaum angezweifelt worden. Um so mehr dürfen wir den offiziösen Unterton heraushören, wenn wir die Geistesfreiheit des preußischen Staates geradezu aus dem Wesen des Absolutismus abgeleitet sehen. In welchem Umfange Kant sich zum Sprachrohr eines Regierungsstandpunkts gemacht hat, wird uns noch beschäftigen. Aber schon die Tatsache, daß wir damit rechnen müssen, zwingt dazu, unsern Aufsatz von der gleichzeitigen ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ (1784) energisch abzurücken. Die geschichtsphilosophische Selbstbesinnung, die im Schlußabschnitt hervorbricht, die Frage: ‚Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter‘ oder ‚in einem Zeitalter der Aufklärung?‘ darf also keineswegs im Sinne Kuno Fischers³⁾ mißbraucht werden und zur Bestimmung der literarischen Gattung des Aufsatzes im Ganzen dienen. Nichts kann uns sein Verständnis sicherer verbauen als eine vorschnelle geschichtsphilosophische Einstellung. Denn es handelt sich im Grunde — das ist stark zu betonen — um eine staatspolitische Schrift. Unser Urteil über den Gehalt haben wir also nicht an den universalgeschichtlichen Perspektiven des 18. Jahrhunderts, sei es Rousseau oder Iselin, sondern nach rückwärts an den politischen Traktaten Spinozas und Lockes, nach

1) Vgl. Mauthner, Fritz: Jacobus Spinoza-Büchlein in Bibl. d. Philosophen Bd. 2 (München 1912) XIII; XVIII.

2) Vgl. die gute Übersicht bei Hay, Jos.: Staat, Volk und Weltbürgertum in der Berlinischen Monatsschrift . . . (1783—96). Berlin 1913, dazu Fromm, Emil: Kant und die preußische Censur (Hbg. u. Lpzg. 1894) 12 ff.

3) Geschichte der neueren Philosophie Bd. V⁵ (Heidelberg 1910) 239 ff. Mit Recht wird dagegen die ‚Beantwortung‘ von dem ‚wichtigsten geschichtsphilosophischen Aufsatz‘ scharf abgegrenzt von Menzer a. a. O. S. 267 f.

vorwärts an Wilhelm von Humboldts ‚Ideen‘ von 1792 zu orientieren.

Nachdem wir uns die sog. Einleitungsfragen (die Frage nach der äußeren und inneren Veranlassung sowie der literarischen Gattung) wenigstens als Problem vergegenwärtigt haben, gilt es Struktur und Tendenz unseres Aufsatzes auf dem Wege einer Analyse zu erschließen. Anhebend mit den volltönenden Akkorden einer sprachgewaltigen Definition weiß Kant den Leser gleich mit den ersten Sätzen auf die Höhe zu führen. Mit welchem Triumphgefühl blickten nicht die vulgären Aufklärer vom Schlage Mendelssohn, Creuz und Eberhard auf die vorangegangenen Jahrhunderte der katholischen und protestantischen Scholastik herab! Und wie verstanden es die Söhne des ‚erleuchteten‘ Zeitalters, gerade sich als die wahren ‚Selbstdenker‘ herauszustreichen! Das Wort ‚selbstverschuldet‘ zerreißt unerbittlich die Schleier dieses Wahns. Gegenüber jener Intoleranz, die schon in ihrer Selbstzufriedenheit die Todfeindin jeder fortschreitenden Erkenntnis ist, wird die Schuldfrage des Obskurantismus neu gestellt und zu einer Gesamtschuld des Menschengeschlechts vertieft. Wie Montesquieu die Staatsform des Despotismus psychologisch zu erklären versucht aus der Furcht, genauer dem Mangel an Selbstachtung derer, die sich das Joch gefallen lassen (Esprit des lois III, 9), so findet Kant auch die geistige Knechtschaft wurzelnd in der Faulheit und Feigheit des Menschen. Sie gehören deshalb in erster Linie auf die Anklagebank: nicht die alten kirchlichen Mächte¹⁾, nicht der moderne absolute Staat, wenn sich auch beide den Hang zur ‚süßen Tyrannei‘ Jahrhunderte lang zu nutze gemacht haben!

Wenn die Aufklärung nach Kant auf Selbstdenken beruht, so ist im Gegensatz zu Eberhard und Mendelssohn von vornherein klar, daß sie niemals bestehen kann in einer bloßen Summe von fertigen Lehrbegriffen — mögen diese an sich noch so richtig und freigeistig sein. Sie läßt sich auch nicht einfach durch Ver-

1) Wie sie soeben noch durch Karl Leonhard Reinhold, einen entsprungeneu Jesuitenzögling, ganz ausschließlich für die Knebelung des menschlichen Geistes verantwortlich gemacht worden waren. Vgl. dessen Abhandlung: Die Wissenschaften vor und nach ihrer Säkularisation, Teutscher Merkur 1784 III, dazu Wahl, Hans: Geschichte des Teutschen Merkur. A. u. d. T. Palaestra Bd. 127 (Berlin 1914) 193 f. Daß Kants Aufsatz jede antihierarchische Spitze vermeidet, erklärt sich gewiß einmal aus seiner protestantischen Grundstellung, bildet jedoch zugleich eins der stärksten Kriterien für seine Neuorientierung des überlieferten Begriffs der Aufklärung.

tauschung der überlieferten falschen Meinungen mit neuen besseren gewinnen. Aufklärung ist überhaupt nicht dogmatisches Wissen, sondern eine ethische ‚Maxime‘, in ihrer Vollendung eine ethische Qualität. Über ihren Wert entscheidet rein formal das Maß von Autonomie, das die Eroberung einer Erkenntnis bestimmt. Damit ist einerseits die Seltenheit und Mühseligkeit ‚wahrer‘ Aufklärung gegeben, andererseits die beschränkte Möglichkeit zu positiver Mitarbeit des Staates, sobald er seinerseits solche Ideale zu realisieren strebt. Jede gewaltsame Aufpfropfung von neuen Begriffen, und wenn es die höchsten wären, ist ethisch wertlos für die Beteiligten. Denn das hieße ja neue Vorurteile an Stelle der alten setzen! Nur der harte und steile Weg der Erziehung, dem isolierten Individuum fast unerreichbar, kann eine Gemeinschaft befähigen, Satzungen und Formeln, ‚die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit‘ allmählich von sich abzuschütteln. Durch langsame, fortschreitende Reform, nicht durch den Umsturz der staatlichen Ordnung. ‚Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen!‘

Die positive Mitarbeit des Staates bei diesem geistigen ‚Ermannungsprozeß‘¹⁾ kann nur bestehen in der Beförderung des Selbstdenkens, d. h. staatsrechtlich gesprochen in der Gewährung und Sicherung einer ‚staatsfreien Sphäre‘²⁾. Wie aber verträgt sich diese Freiheit mit der staatlichen Souveränität? Ist die geistige Freiheit abhängig von der politischen Verfassung? Ist sie überhaupt denkbar ohne ein ‚wohldiszipliniertes‘, starkes ‚Heer‘ als des Bürgen der öffentlichen Ruhe? Damit tritt eine Frontverschiebung, man darf sagen, ein Frontwechsel ein. Und wir stehen vor einem zweiten, wesentlich nüchterneren Thema, [einem ‚Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen.‘

Auf drei Schauplätzen sieht Kant sein Prinzip der individuellen Vernunftautonomie mit der Staatsautorität zusammenprallen: im Militärwesen, in der Finanzverwaltung und in der Kirche. ‚Von allen Seiten höre ich rufen: „Räsonniert nicht!“ Der Offizier sagt: Räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: Rä-

1) S. Kuno Fischer a. a. O. S. 241.

2) Jellinek, G.: Das Recht des modernen Staates Bd. I² (1905) 320 ff.

sonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: Räsioniert nicht, sondern glaubt! Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: Räsioniert, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!‘ Es hätte wahrlich dieses Hinweises nicht bedurft, um uns die ‚tiefe innere Beziehung‘¹⁾ dieser Staatsanschauung zu dem friderizianischen Preußen vor Augen zu führen. Und es ist deshalb müßig zu untersuchen, ob sich die Einheit des preußischen Staates in den genannten drei Funktionen auch wirklich konzentriert. Genug, daß sie in Form einer Abbraviatur die Zwangsnatur des Staates an typischen Beispielen veranschaulichen. Wir haben deshalb lediglich zu fragen, wie Kant die Spannung zwischen den unverletzlichen Ordnungen des Staates und den Forderungen der Vernunft überwindet. Er hilft sich bekanntlich mit einem Kompromißverfahren, mit der Unterscheidung zwischen öffentlichem und Privatgebrauch der Vernunft. Damit strömt unaufhaltsam das Wasser in den Feuerwein. Auf seinem bürgerlichen Posten nämlich ist der einzelne durch die Gehorsamspflicht verbunden, die sanktionierte Richtschnur seines Wirkens (Kommandobefehle, Gesetze, Symbole, Katechismen) unverbrüchlich zu halten. Denn so lautet nach Kant sein Anstellungsvertrag. Wir begreifen daher die etwas kleinlaute Versicherung: jener amtliche Vernunftgebrauch — im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgefühl als ein ‚Privatgebrauch‘ bezeichnet — dürfe also ‚öfters sehr enge eingeschränkt sein‘. Dem steht der Vernunftgebrauch des Beamten gegenüber, sofern er als Forscher und Gelehrter vor das Forum der Öffentlichkeit tritt. Als solcher hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf, seine Meinung zu sagen und das Publikum durch freimütige Kritik für Verbesserungen reif zu machen. In seinem publizistischen Wirken steht der Beamte gleichsam in eines höheren Herrn Pflicht, er gehört der ‚Weltbürgergesellschaft‘ an.

Bei aller theologischen Unbefangenheit ist sich Kant von vornherein darüber klar, daß der Konflikt zwischen dem ‚Recht der Aufklärung‘ und der ‚Erfüllung der Amtspflichten‘²⁾ den protestantischen Geistlichen mit besonderer Schärfe trifft. Nicht als ob der Zwiespalt zwischen ‚Person‘ und ‚Amt‘, das böse Erbe der lutherischen Ethik³⁾, an irgend eine Berufskategorie gebunden

1) Vgl. Bauch, B.: Vom Begriff der Nation in Kantstudien 21 (1917) 150 f.

2) Kuno Fischer a. a. O. S. 243.

3) Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.

wäre. Aber für keinen Diener der öffentlichen Ordnung war beides, Lehrautorität und Verfassungsnorm, gleich schwankend geworden wie für den sog. geistlichen ‚Vormund des Volkes‘. Und während die Juristen gerade jetzt an dem ‚Allgemeinen Preußischen Landrecht‘ (Erster Teil 1784) einen Führer fanden, welcher eins war mit dem Geist der Zeit, sahen sich die protestantischen Kirchenlehrer noch immer auf die ehrwürdigen ‚Denkmäler ihrer Glaubensfreiheit‘¹⁾ vereidigt.

Der Vorstoß der Lüdke und Büsching (1767 und 1770) zur offiziellen Abschaffung der symbolischen Bücher hatte bekanntlich mit einer Niederlage der Radikalen geendet²⁾. Aber der Kampf selbst war noch längst nicht abgeblasen! Eine weitausgreifende Publizistik verstand es, ihn mit geistigen Waffen weiterzuführen und in die kirchlichen Körperschaften, ja in die Gemeinden zu tragen. Am Krefelder Religionsprozeß (1775—1777) sehen wir nur allzu klar, wie jede Heterodoxie kirchenpolitisch unvermeidlich fortschreiten mußte zum Angriff auf dies Schibboleth des alten Glaubens³⁾. Wir begreifen aber auch, was es damals bedeutete, wenn der ‚Philosoph des Protestantismus‘ das amtliche Wirken des Pfarrers von der vertraglichen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher abhängig machte; wenn er den Diener am Wort auf die bestimmte theologische Fassung festnageln wollte, welche die einzelnen Glaubenslehren in der mehr oder weniger zufälligen Kodifizierung des territorialen Kirchenregiments, in foro humano gefunden haben.

Eine eidliche Verpflichtung auf die Unveränderlichkeit bestimmter Glaubensstatuten ist darin freilich nicht eingeschlossen. Im Gegenteil! Ein solcher Kontrakt käme dem Verzicht auf jede weitere Aufklärung gleich. Ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung ja gerade im Fortschreiten besteht! Ein derartiger Entschluß, dessen Ergebnis sofort null und nichtig wäre, kann daher weder von einer Kirchen-

1) Vgl. [Bruck, Engelbert vom]: Etwas über den Werth der Symbolen zur Beförderung der Toleranz ... Deutschland [= Frankfurt a. M.: Fleischer] 1777, S. 12.

2) Vgl. Frank a. a. O. III, 123. Eine kritische Verarbeitung der weit-schichtigen Streitschriftenliteratur wäre dringend wünschenswert.

3) Sie hierüber meine in Vorbereitung befindliche Publikation ‚Quellen zur Geschichte der Aufklärung am Rhein im 18. Jahrhundert‘. Bd. 1: Die weltlichen Territorien.

versammlung geleistet, noch von den weltlichen Machthabern gefordert werden — selbst in der Form von Reichstagen und feierlichsten Friedensschlüssen nicht!

Dessen ungeachtet bleibt die formaljuristische Bindung auf die symbolischen Bücher bestehen. Oder war es ein Weg ins Freie, wenn Kant dem einzelnen Geistlichen anheimstellte, sich mit der kaum verhüllten *reservatio mentalis* zu trösten: im Amt wirke er nun einmal als ‚Geschäftsträger der Kirche‘, der nicht seine Überzeugung, sondern ‚nach der Vorschrift und im Namen eines andern‘ lehre? War es noch vereinbar mit den Pflichten intellektueller Redlichkeit — sogar im Sinn des 18. Jahrhunderts —, wenn Kant den Kompromiß empfahl: selbst Glaubenssatzungen, die er ‚nicht mit voller Überzeugung unterschreiben würde‘, ließen sich amtlich sehr wohl vortragen, ‚weil es doch nicht ganz unmöglich‘ wäre, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber nichts der inneren Religion Widersprechendes darin angetroffen wird?

Den Weisen von Königsberg, den Kritiker und Befreier, auf einmal als Bundesgenossen eines J. R. A. Piderit, als Wegbereiter eines Wöllner zu sehen, wirkt peinlich und befremdend zugleich. Letzteres um so mehr, als die ‚Kr. d. pr. V.‘ (1788) speziell die Abhandlung ‚Über den Gemeinspruch‘ (1793) jede Unterscheidung von Theorie und Praxis auf ethischem Gebiet aus den Angeln heben sollte. Und wenn auch Wöllner sein polizeistaatliches Programm ganz unabhängig von unserm Aufsätze entwickelt haben mag¹⁾, welche seltsame Paradoxie, um in Kants Sprache zu reden, daß das vornehmste Opfer der Reaktion den Berliner Glaubenszuchtmeistern so gefährliche Waffen und Argumente geliefert hat! Es ist also keine müßige Parallelenjägerei, wenn wir hier einmal nach den Quellen fragen und zu den tiefer wurzelnden Erfahrungen des Lebens hinabsteigen.

Die geistige Entwicklung Königsbergs bis zum Jahre 1763 ist uns von Benno Erdmann²⁾ ebenso eindringend wie glänzend geschildert worden. Der Einfluß des Pietismus auf Kants Auffassung des religiösen Lebens — bis in den Gegensatz von ‚Kirchentum

1) Eine Abhängigkeit des Wöllnerschen Religionsediktes § 8 von Kants ‚Beantwortung‘ ist m. E. nicht anzunehmen. Ähnlichkeiten der Denkweise liegen freilich vor. Aber sie lassen sich gerade so gut daraus erklären, daß gewisse Grundanschauungen durch die Verteidiger der Symbole, insbes. die Kirchenjuristen zur Scheidemünze geworden waren.

2) Martin Knutzen und seine Zeit. Leipz. 1876.

und Pfaffentum' hinein — steht hiernach außer Zweifel. Ebenso wenig darf man aber die Regungen aufklärerischer Art übersehen, die dem Nährboden der preußischen Hauptstadt entstammen. Das hohe Lied eines pantheistischen Rationalismus, Chr. Gabr. Fischers ‚Vernünftige Gedanken von der Natur . . .‘ (1743)¹⁾, verhallten freilich wie die Stimme eines Predigers in der Wüste in der noch immer rein pietistischen Stadt. Um so lebhafter sollten dafür zwei Religionsprozesse, dreißig Jahre später, die Macht des geistlichen Despotismus wie die Pflichten der Staatsaufklärung Kant zum Bewußtsein bringen. Der erste, 1775, ist an den Namen seines theologischen Kollegen Johann August Starck²⁾ geknüpft; der zweite, 1783, an den des bekannten Gielsdorfer Pfarrers Joh. Heinrich Schulz³⁾, dessen ‚Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion‘ von Kant, im ‚Räsonnirenden Bücherverzeichnis‘ gleichen Jahres, einer zwar kritischen, aber höchst wohlwollenden Besprechung gewürdigt worden war. Der Gegenstand der Anklage kann hier im einzelnen nicht geschildert werden. Es genügt festzustellen, daß beide Male religionsgeschichtliche bzw. theologisch-spekulative Sätze das Konsistorium zum Einschreiten veranlaßt haben: im Fall Starck der Angriff auf den religiösen Monopolgedanken des Judentums und das Bekenntnis zu einem religiös-universalen Theismus; im Fall Schulz die Annahme eines fatalistischen Determinismus. Um so wichtiger sind uns dagegen die lapidaren Reskripte, mit denen der Freiherr von Zedlitz der Verfolgungssucht der Orthodoxie die Spitze brach. Der Chef des geistlichen Departements, Kants glühender Verehrer, war offenbar ganz erfüllt von der Gewalt der Entdeckung, die einst in Semler — bei jenem denkwürdigen Tischgespräch⁴⁾ mit dem Kanzler von Wolf und Voltaire — aufgeblitzt war. Denn er plante nichts Geringeres als jene wissenschaftlich fließende Abgrenzung von Religion und Theologie zur praktischen Norm der geistlichen Amtsführung zu erheben. Und so fällt er beide Male ein fast gleich lautendes Urteil: als Beamter habe der Geistliche zu lehren, was ‚zum gemeinen christlichen Gebrauch

1) S. ebend. S. 41 ff.

2) Über Starcks Persönlichkeit und Schriften vgl. A. D. Biogr. 35, 465 (Tschackert) u. Meusel: Das gelehrte Teutschland Bd. 7, 617 f.

3) Über Schulz vgl. Vorländer in Philos. Bibl. Bd. 47 I (1913) S. XLVI ff.

4) Vgl. Dilthey, W.: Das Erlebnis und die Dichtung. 4. Aufl. (Leipzig 1913) 104.

gehört.‘ In Dingen dagegen, welche die Religion nicht ausmachen, sondern das gelehrte theologische Wissen betreffen, sei er frei und habe sich allein vor der Öffentlichkeit zu verantworten. Die Aufsicht des Konsistoriums könne sich hiernach nur darauf erstrecken, ‘ob er seine Gemeinde im Guten festhalte und nicht wankend mache . . .; auch ob sein Wandel diesem Zweck entspreche‘ ¹⁾. Das besagte: theoretisch ein formales Festhalten an der lehramtlichen Kontrolle des Staates als einer Schutzwehr gegen geistlichen Fanatismus; praktisch weitherzige Toleranz im Vertrauen auf die pädagogische Reife des einzelnen Pfarrers. In beidem ein getreues Spiegelbild des friderizianischen aufgeklärten Absolutismus hat die Entscheidung des Freiherrn von Zedlitz die Richtung der preußischen Kirchenpolitik bis zum Wöllnerschen Edikte bestimmt. Sie hat auch Kants Abhandlung vorangeleuchtet, die damit ihren offiziösen Charakter erweist. Nicht als ob sie geradezu als ‚Staatschrift‘ zu bezeichnen wäre wie Spinozas Politischer Traktat! Schon die leichtgeschürzte Form des Zeitungsartikels und die Rücksicht auf ein breiteres, wenn auch gelehrtes Publikum verbieten es, die ‚Beantwortung‘ allzu nahe an solche Parallelen heranzurücken. Ein offiziöses Gepräge eignet ihr gleichwohl, insofern der Verfasser die Politik des ihm eng befreundeten herrschenden Kultusministers publizistisch zu rechtfertigen unternimmt oder wenigstens zu stützen vermeint.

Ich darf zum Schlusse den Blick noch einmal auf das Ganze zurücklenken. Zunächst nach der negativen Seite. Als Kant Ende 1784 seine ‚Beantwortung‘ schrieb, hat er der weitverzweigten Aufklärungsbewegung das Programm weder liefern wollen noch liefern können. Schon deshalb nicht, weil die Aufklärung in Deutschland — nur sie kommt überhaupt in Frage — bereits in

1) S. die Beilagen. Daß die dort wiedergegebenen Reskripte Kant wirklich vorgelegen haben, obwohl eine Verbreitung durch den Druck sich auf Grund der bisherigen Nachforschungen erst 1792 nachweisen läßt, steht wohl außer Zweifel. Im Fall Starck ist eine Einweihung in den Verlauf des Verfahrens bei dem engen Zusammenhang des akademischen Lehrkörpers ohne weiteres wahrscheinlich. Kants Interesse an der Neubesetzung der ‚vornehmsten geistlichen Stelle im Lande‘ erhellt aus seinem Briefe an Campe (1777 Okt. 31), W. W. Akad. Ausg. Bd. 10, 202. Im Fall Schulz dagegen dürfte Joh. Erich Biester, der Sekretär des Freiherrn von Zedlitz, die Orientierung besorgt haben. Außerdem wäre an eine Übermittlung durch Reisende zu denken, die wie der junge Ettner die Beziehung zwischen Berlin und Königsberg hergestellt haben.

ihr ,allersschwaches und lebensfeindliches Stadium'¹⁾ getreten war, ja aus mancher Wunde blutend am Boden lag. Auch die Verlegenheitsformel, die Karl Vorländer²⁾ prägt, ist in ihrer Unklarheit nur geeignet, den Tatbestand zu verwirren. Was in aller Welt soll es heißen, Kants ,Beantwortung' habe ,dem nach ihr benannten Zeitalter gewissermaßen nachträglich das Programm gemacht'? Selbst wenn es in der Jugend der Bewegung zu einer Formulierung der Kriegsziele nicht gekommen wäre, wie hätte ein posthumes Programm die Geister sammeln und führen können? Sollen wir dagegen aus den angeführten Worten lediglich die Meinung herauslesen, das Zeitalter Friedrichs habe hier die empirisch-historische Abstraktion seines Wesens erfahren, so wäre erst recht darauf hinzuweisen, daß Kants nachträgliche Wesensbestimmung den klassischen Vertretern der deutschen Aufklärung niemals als Programm gegolten hat. Es ergibt sich also, daß die Aufklärung wie jedes geschichtliche Lebensprinzip auf verschiedenem Boden verschiedene Früchte trägt. Damit wird auch die Richtung gewiesen, in der wir die bleibende positive Bedeutung der Abhandlung von 1784 zu suchen haben.

Um es kurz zu formulieren: wiewohl in ihrer Tendenz gegen die Aufklärung gerichtet, bildet sie dennoch eine wertvolle, vor allem aber höchst individuelle Ausstrahlung der späten friderizianischen Staatsaufklärung. Indem Kant den überkommenen Begriff (Durchschnittstypus: Eberhard-Mendelssohn) durch die Grundgedanken seiner noch unveröffentlichten³⁾ Ethik (Autonomie, Formalismus) unterbaut, wird derselbe in seinem Wesen zerstört. Die Ausgestaltung zu einer ethischen ,Maxime' bezeichnet eine vollständige Umdeutung: gewiß, einen Schutz des einzelnen vor der Verflachung der Aufklärerei, aber vor allem auch eine Sicherung des Staates gegen alle ernsthaften Folgerungen des Naturrechts. Der Appell an die heiligen Rechte der Menschheit, der in Rousseauscher Deklamation ertönt, darf nicht darüber täuschen, daß die ,staatsfreie Sphäre', um in der Sprache Jellineks zu reden, überaus eng bemessen ist. Kein revolutionäres, kein ständisches Widerstandsrecht! Nur eine vorsichtig verklausulierte Preßfreiheit sichert dem innerpolitischen Reformeifer seinen Schauplatz der Betätigung.

1) Vgl. Kjellén, R.: Die Ideen von 1914 (deutsch, Leipz. 1915) S.

2) Immanuel Kants Leben (Leipzig 1911) 119.

3) Zur Chronologie der Entstehung der ,Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' vgl. Menzer a. a. O. S. 424 Anm. 200.

So erfüllt sich an Kants ‚Aufklärung‘ im Jahre 1784 das Wort Lagardes über die ‚Religion‘: erst nachdem sie ‚gezähmt, das heißt, zum Spielzeug geworden ist, findet sie Duldung in der Welt.‘

Einen besonderen Prüfstein bieten die ‚Religionssachen‘. Wie sie schon rein äußerlich, in der Ökonomie der Darstellung, ein Drittel des Ganzen in Anspruch nehmen, so werden sie auch sachlich zum konstitutiven Merkmal der Aufklärung gesetzt: die Unmündigkeit auf religiösem Gebiet ist ‚die schädlichste . . . und . . . entehrendste unter allen‘! Hier nimmt Kant, wie wir sahen, die kirchenpolitischen Grundsätze des Freiherrn von Zedlitz in sich auf, um darauf das ‚einzige Palladium der Volksrechte‘ — so heißt es 1793 — zu gründen. Erst dadurch, daß Kant in seinem Systematisierungsbedürfnis die Kategorien des preußischen Kultusministers mit der Rechtsgiltigkeit der evangelischen Bekenntnisschriften verquickt, gewinnt seine Position eine neue, fast entgegengesetzte Tragweite. Eine Abgrenzung, die ganz offensichtlich dazu dienen sollte, den Pfarrer als Gelehrten von der Vormundschaft seines Konsistoriums zu befreien, wird durch Konstruktion eines Anstellungsvertrages in eine so starre Bindung verwandelt, daß sich sofort das Bedürfnis geltend macht, sie sophistisch zu lockern. Selbst eine synodale bzw. klassikale Vertretung der Kirche ermangelt des Rechts zu einer selbständigen Umbildung des Kirchen- und Religionswesens. Sie bringe ihre ‚Vorschläge vor den Thron‘! Der Monarch wird entscheiden. Auch auf religiösem Gebiet gilt also der Grundsatz des Absolutismus: alles für das Volk, nichts durch das Volk! Das bedeutet praktisch den Bankrott der Aufklärung als kirchenpolitischen Faktors ¹⁾. Es ist

1) Bezeichnend hierfür ist zumal die Tatsache, daß Kants Standpunkt die sog. Autonomie der Einzelgemeinde schroff verneint. Wie stark jener Gedanke z. B. im niederrheinischen Calvinismus — wahrscheinlich unter mennonitischem Einfluß — bereits zur kirchenpolitischen Forderung zugespitzt war, zeigt wiederum der mehrfach erwähnte Streit um die Geltung der Symbole in den 70er Jahren. Auch hier läßt Kuno Fischer (a. a. O. S. 244) jede tiefere Fragestellung vermissen, wenn er meint: Kant habe den Geistlichen ‚nach protestantischer Art nicht als Organe einer Weltkirche, sondern als Lehrer einer Gemeinde betrachtet‘ (teilweise von mir gesperrt). Soll das heißen, Kant habe in dem protest. Geistlichen ein ‚Organ‘ der Einzelgemeinde gesehen? Man kann kaum daran denken, daß Kuno Fischer Kants Auffassung vom Wesen des Geistlichen und dessen königlich preußischem Amtscharakter so völlig verkannt haben sollte. Bleibt also nur die zweite Auffassung übrig, wonach ‚Lehrer einer Gemeinde‘ lediglich den Schauplatz des geistlichen Wirkens bezeichnen soll. Dann aber ist nicht

nicht Aufgabe des Historikers, einen solchen Standpunkt zu kritisieren. Wir haben uns einfach abzufinden mit der Tatsache, daß Kant 1784 eine ‚Politik des konservativen Fortschritts‘ vertrat. Das heißt: er fand — wie später Disraeli — einen ‚neuen Ausdruck, der den Geist der Zeit umfaßte, aber den zerstörerischen Forderungen des Umsturzes widersprach‘¹⁾.

Beilagen.

1. Ministerialerlaß des Geistlichen Departements an die ostpreußische Regierung. Berlin 1776 April 11.

Gedruckt in: Zur Vertheidigung des Prediger Herrn Schulz zu Gielsdorf Wilkendorf und Hirschfelde geschrieben von dem Criminal-Rath Amelang. o. O. 1792. S. 49f. *Das von mir benutzte Exemplar der U. B. Bonn [Sign. Ab 1890] umfaßt XXXII + 252 + XXII + 264 Seiten 8°.*

Fr., König etc.

Euer allerunterthänigster Bericht vom 25 ten Martii c. ist zu seiner Zeit hier eingelaufen, womit ihr die Vorstellung des dortigen Consistorii nebst den demselben beigelegt gewesenen und hierbei in originali zurückkommenden Anmerkungen wegen einer von dem dortigen Ober-Hofprediger D. Stark unter dem Titel: ‚Hephästion‘²⁾ durch den Druck bekannt gemachten Schrift zu Unserer Entscheidung eingesandt habt. Eine Vorstellung, die so wie diese, mit so viel persönlichen Beleidigungen angefüllt ist, verdient schon an sich keine Bemerkung. Wäre aber auch die ganze Anklage anders abgefaßt: so würde sie doch nicht von der Art sein, daß es der Verfügung bedürfte, die das Consistorium sich hat einfallen lassen in Vorschlag zu bringen. Sie betrifft theils Meinungen, die dem ‚Hephästion‘ durch Folgerungen angedichtet worden, theils Widersprüche, die der Verfasser vor dem Publiko verantworten mag, theils Urtheile über das Maaß der Erkenntnisse der Israeliten,

einzusehen, warum ein Organ der Weltkirche nicht zugleich Lehrer einer Gemeinde sein kann.

1) Vgl. Schmitz, Oskar A. H.: Die Kunst der Politik. 3. Aufl. (München 1916) 158.

2) Hephästion. Königsberg. G. L. Hartung 1775. 2, 188 S. 8°. Eine eindringende Besprechung der behandelten Probleme sowie der dadurch entfesselten Polemik findet sich bei G. F. Seiler [Hrsg.]: Gemeinnützige Betrachtung der neuesten Schriften . . . Erlangen 1776. Beylage. St. 3. S. 233—248.

welche mehr für das gelehrte theologische Wissen, als zum gemeinen christlichen Gebrauch gehören. Es wird dem Doktor Stark zugetrauet, daß er beides in seinen öffentlichen Religionsvorträgen werde zu unterscheiden wissen, und so thut er seinem Amte als Prediger genüge. Ihr habt hiernach das dortige Consistorium zu bescheiden . . .

Berlin, den 11 ten April 1776.

Ad Mandatum
v. Zedlitz.

2. Ministerialerlaß des Geistlichen Departements an das ostpreußische Consistorium.

Berlin 1776 April 11

Gedruckt a. a. O. S. 50f.

Friedrich, König etc.

Aus Eurer bei Unserer ostpreußischen Regierung eingereichten und von dieser abschriftlich anhero eingesandten Vorstellung vom 14. Nov. p.^a) haben Wir mit Befremden ersehen, daß ihr darin euch mit so vieler Heftigkeit gegen den dortigen Ober-Hofprediger Doktor Stark, in Ansehung der von ihm unter dem Titel: Hephästion herausgegebenen Schrift ausgedrückt habt, ohne zu bedenken, daß das sich durchaus nicht mit eurem vorgegebenen Eifer für die Bewahrung der reinen Lehre reimet^b). Ihr werdet nun zwar über die in eurer Vorstellung enthaltenen Sachen selbst von Unserer obgedachten Regierung beschieden werden. Wir können euch aber Unser Misfallen über euer geäußertes Betragen nicht verhalten, und wollen euch zu künftiger mehrerer Mäßigkeit und Behutsamkeit hiermit anweisen.

Berlin, den 11 ten April 76.

Ad Mandatum
v. Zedlitz.

3. Ministerialerlaß des Geistlichen Departements an das kurmärkische Ober-Consistorium.

Berlin 1783 Dezember 12.

Gedruckt Amelang S. 227f. als Beilage B. Ob die Sperrungen von Amelang als Hrsg. oder von Zedlitz herrühren, ließe sich erst nach Prüfung des Originals entscheiden.

Friedrich, König etc. Unsern etc. Es hat der Prediger Schulz zu Gielsdorf sein neuerlich herausgegebenes Buch: ‚Versuch einer

a) Druck: ‚c‘.

b) Druck: ‚räumet‘.

Anleitung zur Sittenlehre‘, als den Gegenstand eures Uns nebst seinen acclusis sub dato des 4ten huj. zugekommenen Berichts, ohne alle Rücksicht auf irgend eine Religion, wie dessen Inhalt und schon der Titel besaget, geschrieben, und als Schriftsteller die wider ihn deshalb angestellte Rüge nicht verdienet, welche Wir euch daher gänzlich niederzuschlagen befehlen.

Gegen das Publikum, für welches das Buch seyn soll, mag der Verfasser die darin enthaltene philosophisch-spekulativen Sätze vertheidigen, zu deren Prüfung und Beurtheilung aber Leute, die seine Gemeinde ausmachen, nicht aufgelegt sind, auch keinen Beruf haben. Diese aber im Guten festzuerhalten und nicht wankend zu machen, auch ob des Endes ihr Seelsorger, als Lehrer der Religion, seine Gemeinde zu gutgesinnten Menschen zu bilden, ihren Willen aufs Gute zu lenken, ihre Neigungen und Empfindungen zu veredeln sich angelegen seyn lasse, und ob sein Wandel diesem Zweck entspreche, sind die eigentlichen Dinge, worauf Ihr als ein den Predigern und Gemeinden vorgesetztes geistliches Collegium zu seher habt.

Es würde dagegen, insofern in Ansehung alles dessen dem ... Schulz kein Vorwurf gemacht, vielmehr daß er es an anderm Keinem ermangeln lasse allgemein versichert wird, eine jetzige Untersuchung über das Wissen in Dingen, welche die Religion nicht ausmachen, das Gute, das derselbe bisher in seinen Gemeinden gestiftet hat stören, und findet sich überhaupt keine Veranlassung, hier andere Grundsätze anzunehmen, als nach welchen schon ehemals, bei Gelegenheit des vom Hofprediger Stark zu Königsberg in Anno 1775 herausgegebenen ‚Hephästion‘, eine gleichmäßige Äußerung Unseres ostpreußischen Consistorii als Eure jetzige auf eben diese Art ex concluso Unseres Ober-Consistorii entschieden worden. Dem Prediger Schulz lassen Wir übrigens seine unschickliche Schreibart gegen Euch verweisen ...

Berlin, den 12ten Dezembr 1783.

A. S. L.

Zedlitz.

Die Methodik des pädagogischen Denkens.

Von Dr. **Theodor Litt**, Professor an der Universität Leipzig.

Obwohl seit einiger Zeit die Einwände gegen die Möglichkeit der Pädagogik als einer wissenschaftlich auszubauenden Theorie seltener geworden sind und die wachsende, an vielen Stellen zweifellos erfolgreiche Betriebsamkeit innerhalb ihres Problemkreises die gegen sie erhobenen Bedenken am wirksamsten zu entkräften geeignet ist, so erscheint doch die Lage der pädagogischen Wissenschaft, unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, auch heute noch als sehr zweifelhaft und bedroht. Bis zum Augenblick ist man nämlich fern von jeder Übereinstimmung darüber, welcher Art die Methodik des Denkens sei, die den wissenschaftlichen Charakter der Pädagogik ausmache. Sicherlich sind auch im Bereich anderer Disziplinen, deren Wissenschaftlichkeit über jedem Zweifel steht, methodische Differenzen nichts weniger als selten, aber hier bewegen sich doch die Auseinandersetzungen immer auf dem Boden gewisser allseitig anerkannter Voraussetzungen: hingegen in dem pädagogischen Methodenstreit geht der Riß bis in die letzten Fundamente hinein. Die Verfahrensweisen, die gegenwärtig in Anwendung kommen, wo man sich um wissenschaftliche Klärung pädagogischer Fragen bemüht, sind vielfach so grundverschieden, daß die Vertreter der einen Forschungsrichtung denen der anderen geradezu die Wissenschaftlichkeit glauben abstreiten zu müssen. So lange aber die Dinge so liegen, wird die Pädagogik auf der einen Seite den Einbrüchen eines wilden Dilettantismus, auf der anderen Seite den Anfechtungen ihrer wissenschaftlichen Legitimität immer wieder ausgesetzt sein. Die folgenden Ausführungen möchten einer Klärung der methodischen Grundvoraussetzungen dienen¹⁾; sie werden nur dann einer Lösung des Problems näher

1) Anregungen verdankt der Verfasser insbesondere folgenden Arbeiten: M. Frischeisen-Köhler, Pädagogik und Ethik (Archiv für Pädagogik, I, 1,

führen, wenn es gelingt, in den Eigentümlichkeiten des pädagogischen Denkens selbst die Gründe aufzudecken, die es bis jetzt zur Aufhellung des methodischen Charakters nicht haben kommen lassen: ohne diesen Nachweis würde immer wieder der Zweifel Nahrung finden, ob denn nicht die bis heute bestehende Unklarheit den Beweis dafür bilde, daß in Wahrheit eine Durchbildung des pädagogischen Denkens im Sinne echter wissenschaftlicher Methodik unmöglich sei.

Wir gehen aus von den Grundtatsachen, auf die immer wieder hingewiesen zu werden pflegt, wenn die Möglichkeit einer pädagogischen Wissenschaft in Frage gestellt wird. Man beruft sich einmal auf die Irrationalität alles in vollem Sinne des Wortes erzieherischen Denkens und Wirkens, auf den intuitiven Charakter des Denkprozesses, in dem der Erzieher sich das Wesen des zu Erziehenden erschließe, auf das persönliche Moment, auf dem die Echtheit und Tiefe des erzieherischen Einflusses beruhe; in alledem handle es sich um eine Auswirkung des Lebens, die in ihrer unberechenbaren Einmaligkeit der wissenschaftlichen Methodik unzugänglich sei. Erziehung sei nun einmal, so heißt es dann mit Vorliebe, eine Kunst, und diese Kunst sei durch wissenschaftliche Belehrung nicht zu fördern, geschweige denn zu ersetzen. Auf der anderen Seite wird betont, daß an jeder pädagogischen Gedankenbildung ihre Abhängigkeit von der besonderen kulturellen Umwelt, ihre historische Bedingtheit unschwer nachzuweisen sei, und dieser Zusammenhang müsse den Aufstellungen des pädagogischen Denkens für immer den Geltungswert der Wissenschaft, als welche einer dem Augenblick überlegenen Wahrheit zustrebe, entziehen.

Historische und persönliche Erfahrung machen es uns zweifellos unmöglich, die Sachverhalte, die den beiden Einwänden zu Grunde liegen, zu bestreiten. Nach einem 'natürlichen System' der Pädagogik zu suchen kommt ein Geschlecht, das durch die Schule des historischen Denkens gegangen ist, nicht mehr in Versuchung. Fraglich bleibt nur, ob, wer diese Sachverhalte anerkennt, sich auch der Folgerung anschließen muß, daß mit ihnen die Möglichkeit einer pädagogischen Theorie aufgehoben sei. Vorsichtiger ist unfraglich die Folgerung, daß durch jene Feststel-

S. 21); Über die Grenzen der Erziehung (Zeitschr. f. pädag. Psychologie 1912, S. 507); Philosophie und Pädagogik (Kantstudien 1917, S. 27). R. Hönigswald, Über die Grundlagen der Pädagogik, München 1918.

lungen nicht sowohl jeder Theorie, als vielmehr nur einer solchen Theorie der Boden entzogen sei, in der für jene Tatbestände kein Raum wäre. Offen bleibt dagegen die Frage, ob nicht eine pädagogische Theorie denkbar ist, die den Zusammenhang der pädagogischen Gedankenbildung mit dem irrationalen Kern der Persönlichkeit und der kulturellen Gesamtlage als wesentliches Moment umfaßt und in methodischer Besonnenheit in das Ganze ihrer Überlegungen einsetzt.

Daß solches wenigstens denkbar ist, lehrt schon ein Blick auf die menschliche Betätigungsform, der jene beliebte Ausdrucksweise das erzieherische Wirken ohne weiteres gleichsetzt: die Kunst. Das philosophische, psychologische, historische Denken hat sich durch den irrationalen Charakter des künstlerischen Schaffens nicht abhalten lassen, sich um eine Theorie der ästhetischen Werte, des ästhetischen Verhaltens, der ästhetischen Gesamtentwicklung zu bemühen. Die Kulturercheinung Kunst ist seit langem Gegenstand einer denkenden Bearbeitung, der die Wissenschaftlichkeit abzustreiten niemandem in den Sinn kommt. Freilich wird gegen den Versuch, die Zulässigkeit einer pädagogischen Theorie durch diese Parallele zu erweisen, sofort eingewandt werden, daß diese der Kunst zugeordneten Disziplinen zu ihrem Gegenstand in einem ganz anderen Verhältnis ständen als die Pädagogik zu dem ihrigen: sie seien der Kunst als einer Tatsache, einem Phänomen der Kulturwirklichkeit zugewandt; ihr theoretischer Charakter liege darin begründet, daß sie lediglich die Kunst, so wie sie von ihnen in der kulturellen Erfahrung vorgefunden werde, zu deuten und zu verstehen bestrebt seien; ferne liege ihnen dagegen das Unterfangen, die Kunst als Praxis auf Grund ihrer Einsichten zu normieren, zu leiten, wie denn ja auch der künstlerisch Produzierende seinerseits jede Beeinflussung durch eine ästhetische Theorie gerade im Interesse der Unmittelbarkeit seines Schaffens ablehnen müsse. In gleichem Umfange, d. h. als theoretische Erforschung eines tatsächlich bestehenden Kulturphänomens sei auch Pädagogik unanfechtbar: aber in Wahrheit wolle ja die Pädagogik als Wissenschaft nicht nur dies, sie wolle viel mehr leisten, nämlich auf der Grundlage ihrer Erkenntnisse in die Praxis der Erziehung hineinwirken; sie wolle der Tätigkeit des Erziehers selbst Lehren erteilen, Wege weisen, Ziele setzen, und das bedeute in Wahrheit dasselbe, wie wenn die Ästhetik dem Künstler in seinem Schaffen Ratschläge aufdrängen wollte.

In der Tat trifft dieser Einwand den Nerv des pädagogischen Denkens. Zwar hat auch die Pädagogik einen bestimmten Kreis von vorgefundenen Tatsachen der Wirklichkeit zum Gegenstand, eben die Wirklichkeit derjenigen Vorgänge und Leistungen, die den Inbegriff der Erziehung ausmachen, aber sie betrachtet diese Erscheinungen nicht lediglich, um sie so, wie sie ihr vorliegen, zu verstehen und zu deuten, sondern um aus ihrer gedanklichen Verarbeitung Nutzen zu ziehen für die Praxis der Erziehung selbst. Sie will und soll sein die Theorie eines Handelns. Diese Seite ihres Verfahrens wird durch den Hinweis auf die theoretische Bearbeitung der Kunst nicht legitimiert. Im Gegenteil: ist die erzieherische Praxis eine Kunst, so wird der Erzieher mit demselben Recht sich das Hineinreden einer Theorie verbitten, mit dem der Künstler die Ratschläge der Ästhetik von sich weisen würde.

Es hängt also alles weitere ab von der Frage, ob Erziehung im Vollsinn des Wortes eine Kunst „ist“. Nun gehört die Parallele von künstlerischem und erzieherischem Tun zu denjenigen, die wertvolle Aufschlüsse für die verglichenen Objekte spenden, die aber immer dann in die Irre führen müssen, wenn der Vergleich zur Gleichsetzung wird. Wirkliche Förderung bringt ein solcher Vergleich immer nur dann, wenn mit voller Klarheit die Grenzen bestimmt werden, bis zu denen er berechtigt ist, jenseits deren er ohne unzulässige Vermischung der verglichenen Dinge nicht durchgeführt werden kann. Was macht das Tun des Erziehers demjenigen des Künstlers vergleichbar? Beide haben, allgemein gesprochen, einen „Stoff“ vor sich, den sie „bearbeiten“ mit der Absicht, ihm eine gewisse „Form“ zu geben¹⁾. Nun setzt aber das formende Tun des Erziehers wie das des Künstlers ein bestimmtes Wissen um die Eigenart des zu bearbeitenden Stoffs

1) Es sei nicht unerwähnt, daß dem in diesem Zusammenhang unentbehrlichen Begriffspaar „Stoff-Form“ wieder ein Vergleich zu Grunde liegt, dem gegenüber die gleiche Vorsicht am Platz ist, wie gegenüber der Parallele Kunst-Erziehung. Der Begriff der „Form“ ist in dieser Verwendung bestimmt, die innere Einheit in der Mannigfaltigkeit zum Ausdruck zu bringen, die das „Werk“ des Erziehers wie das des Künstlers aufweisen soll. Es wird sich weiter unten zeigen, daß und wie sich dieser Begriff im Bereich der erzieherischen Wirklichkeit modifiziert. Hier muß er einstweilen vorausgesetzt werden, damit es überhaupt möglich sei, das relative Recht der Parallele zwischen Kunst und Erziehung zu bestimmen.

voraus. Insofern ist zweifellos ein Erkenntnismäßiges, ein im weitesten Sinne, „Theoretisches“ auch auf der Seite des künstlerischen Schaffens im Spiele. Welchen Umfang und welche Bedeutung hat aber nun dieses Wissen beim Künstler einerseits, beim Erzieher andererseits? Der Künstler bedarf desjenigen Wissens um die Beschaffenheit seines Stoffes, das ihm die technischen Möglichkeiten der Stoffbearbeitung erschließt: innerhalb dieser gewußten Möglichkeiten aber ist sein Formwille frei und unbeschränkt. Der Marmorblock, die Leinwand, die Farbe, das Sprachmaterial u. s. f. — alles dieses schließt natürlich bestimmte unabänderliche Bedingungen des künstlerischen Schaffens in sich, mit denen der Produzierende vertraut sein muß; aber es enthält in seiner gegebenen Beschaffenheit keinen Hinweis auf die Form, die durch die künstlerische Tat an und in ihm sich realisieren wird. Und das ist ja auch nicht anders möglich: es ist ja gar nicht der Stoff in seiner vorgefundenen Beschaffenheit, als Bestandteil der Wirklichkeit, dem das Bemühen des Künstlers zugewandt ist, sondern diesen Stoff gilt es gerade der Wirklichkeitssphäre, die ihn zunächst einschließt, zu entheben und durch die künstlerische Form zum Bestandteil einer Welt des schönen Scheins zu läutern; diejenigen Bestimmtheiten, die ihn zum Glied dieser Welt machen, sind gerade nicht diejenigen, die ihm als einem Bestandteil der realen Welt zukommen. Darum sind hier Kenntnis des Stoffs und Bestimmung der Form im wesentlichen unabhängig voneinander, sie liegen in zwei verschiedenen Dimensionen des Denkens. Wie steht es aber auf der Seite des pädagogischen Handelns? Auch hier ist eine Kenntnis der Beschaffenheit des „Stoffs“ im Hinblick auf die technischen Bedingungen notwendig, unter denen das pädagogische Handeln von außen her ansetzt — aber diese Kenntnis würde nicht im entferntesten ausreichen, damit es überhaupt zu einem erzieherischen Handeln komme. Denn die Form, zu der das pädagogische Objekt durch das erzieherische Wirken geführt werden soll, wird nicht unabhängig von dessen realer Beschaffenheit rein von außen her bestimmt, sondern sie muß in ihm selbst zwar nicht gegeben, aber doch angelegt sein; die Disposition zu ihr gehört zu denjenigen Bestimmtheiten, die dem „Stoff“ schon an sich, vor dem Einsetzen der erzieherischen Arbeit, zukommen, und nur durch Anknüpfen an diese inneren Bestimmtheiten kann das erzieherische Handeln die erstrebte Form realisieren. Verbleibt doch auch hier der Stoff, ungleich dem vom Künstler gestalteten, in der Wirk-

lichkeitssphäre, der er von Anbeginn angehörte, ja, das was das pädagogische Handeln aus ihm macht, das ist eben seine eigene höchste Wirklichkeit. Darin ist es begründet, daß dasjenige Wissen um die Beschaffenheit des „Stoffs“, dessen das erzieherische Tun bedarf, nicht etwa nur auf die äußerlich technischen Möglichkeiten Bezug hat, sondern vor allem auch diejenigen Bestimmtheiten des Stoffs einschließt, die auf die Möglichkeit der Formung hindeuten. Kenntnis des Stoffs und Bestimmung der Form sind hier ganz und gar aneinander gebunden, sie müssen sich recht eigentlich durchdringen. Also hat das Wissen um die Eigenart des Stoffs auf der Seite des Erziehers einen ganz anderen Umfang und eine ganz andere Bedeutung als auf der Seite des Künstlers. Soll ihm die Formung seines Stoffs gelingen, so muß er mehr von der qualitativen Beschaffenheit dieses Stoffs wissen, muß er sich sorglicher dieser Beschaffenheit anpassen, als dem Künstler gegenüber seinem Stoff zugemutet wird. Eben deshalb hat auch die Rede von „Stoff“, „Material“, „Objekt“, die ganz unanfechtbar ist, wo künstlerisches Schaffen in Frage steht, etwas Anstößiges, sobald sie auf erzieherisches Wirken angewandt wird: sie nimmt dem Gegenstand der Erziehungsarbeit das Eigenrecht, die innere Bestimmung, mit dem er dem erzieherischen Bemühen gegenübersteht, und gibt dem gestaltenden Willen des erziehenden Subjekts zu viel.

Die damit aufgewiesene wesenhafte Unterschiedenheit des erzieherischen und des künstlerischen Tuns läßt offenbar werden, aus welchem Grunde die Funktion der Theorie im Bereiche der erzieherischen Wirklichkeit eine andere ist und sein muß, als in der Sphäre des künstlerischen Schaffens. Der Erzieher hat, um wirken zu können, mehr „Theorie“ nötig als der Künstler; die Erkenntnis ist für ihn nicht die nachträgliche Durchleuchtung eines Tuns, das ohne sie eben so gut, ja vielleicht noch besser sein Werk vollbrachte, sondern ein unentbehrliches Moment in seinem Wirken selbst. Und wenn die Theorie der Erziehung weit über solche Fragestellungen hinausgeht, die denjenigen der ästhetischen Theorie vergleichbar wären, so gibt sie damit nicht einem unberechtigten Ausdehnungsbedürfnis Folge, sondern sie gehorcht den immanenten Notwendigkeiten der Wirklichkeitssphäre, die ihren Gegenstand bildet. Pädagogik muß immer wieder darnach streben, Theorie eines Handelns zu werden, weil das Stück Lebenspraxis, dem sie zugewandt ist, nach einer solchen Theorie verlangt — wie umge-

kehrt die Theorie der Kunst kaum in Versuchung kommt, von sich aus eine entsprechende Funktion zu usurpieren, weil das von ihr erforschte Stück Kulturwirklichkeit nicht eine solche Leistung von ihr erwartet.

2.

Wer also, um das Bemühen um eine Theorie der Erziehung als überflüssig, wo nicht gar dem erzieherischen Wirken abträglich zu erweisen, sich auf das theoriefreie Schaffen des Künstlers beruft, der will zwei Wirkensformen identifizieren, die sich gerade in ihrem Verhältnis zur Erkenntnis wesentlich von einander unterscheiden. Aber freilich ist damit, daß das Bedürfnis nach einer theoretischen Grundlegung in irgend einem Bezirk des Lebens sich regt, noch nichts darüber ausgemacht, ob dieses Bedürfnis mit wissenschaftlichen Mitteln zu befriedigen möglich sei. Rückt die erzieherische Praxis im Licht unserer Erwägungen merklich von der künstlerischen Wirkenssphäre ab, so tritt sie damit nicht notwendig in den Herrschaftsbereich des wissenschaftlichen Denkens ein. Nicht als ob sie deshalb, weil sie Theorie eines Handelns ist, notwendig aus dieser Sphäre ausgeschlossen wäre! Denn das System der Wissenschaften schließt eine Reihe von Disziplinen ein, deren methodische Eigenart eben darin begründet ist, daß sie als Theorie einem Handeln zu dienen bestimmt sind. Es sind die angewandten Wissenschaften. Hat es sich gezeigt, daß das erzieherische Tun nach gewissen Erkenntnisgrundlagen verlangt, und ist das Bedürfnis rege geworden, diese Grundlagen im Sinne wirklicher Wissenschaft durchzubilden, so ist es ein naheliegender Gedanke, daß der damit erstrebten Theorie ein Platz inmitten der „angewandten Wissenschaften“ gebühre, und es würde, wenn sie wirklich in ihren Kreis gehörte, der Zweifel an der Wissenschaftlichkeit dieser Theorie verstummen müssen. In der Tat ist denn auch in mannigfachen Formulierungen der pädagogischen Theorie dieser methodische Charakter zugesprochen worden, hat man sie als „angewandte Psychologie“, „angewandte Philosophie“, „angewandte Ethik“ u. ä. bezeichnet. Es erhellt, daß, falls diese Auffassung im Rechte wäre, gerade diejenigen Momente des erzieherischen Wirkens, auf die der Vergleich von Kunst und Erziehung den Nachdruck legte, als nebensächlich oder gar entbehrlich in den Hintergrund treten würden. Es sind zwei polar entgegengesetzte Deutungen des Erziehungsvorgangs, die sich hier gegenüber-

stehen. Wir unsererseits werden, wie wir die Gleichsetzung von Erziehung und Kunst nicht unbesehen hinnahmen, auch diese methodische Festlegung auf ihren Rechtsgrund zu prüfen haben.

Damit dies möglich sei, müssen wir die Struktur der „angewandten Wissenschaft“ in allgemeiner Form zu bestimmen suchen. An welcher Stelle tritt uns diese Struktur am deutlichsten vor Augen? Das „Handeln“ des Menschen, dem die angewandten Wissenschaften dienen sollen, läßt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten klassifizieren. Da wir es hier mit der Erziehung zu tun haben, mit einem Handeln, das seinem Wesen nach gerichtet ist auf den Zusammenhang der menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen, d. i. der geistigen Welt, so sehen wir uns durch den sachlichen Zusammenhang hingewiesen auf diejenige Einteilung, die dieser kulturellen Wirklichkeit gegenüberstellt die „natürliche“ Welt (wobei das erkenntnistheoretische Recht dieser Scheidung für uns hier nicht in Frage steht). So dürfen wir auch scheiden ein menschliches Handeln, das sich auf die „Natur“ in diesem bestimmten Sinne, und ein solches, das sich auf die „menschliche“ Welt in dem entsprechenden Sinne richtet. Und wir werden die Frage, ob und in welchem Umfange das letztere auf eine „angewandte Wissenschaft“ begründet werden könne, am sichersten entscheiden können, wenn wir zunächst im Bereich des ersteren über das Verhältnis zwischen menschlichem Handeln und wissenschaftlicher Grundlegung Klarheit gewonnen haben. Denn eben hier prägt sich die methodische Struktur dieses Verhältnisses in durchsichtigster Klarheit aus.

Bekanntlich bezeichnen wir das menschliche Handeln im Bereich der äußeren Natur, das sich auf wissenschaftliche Erkenntnis stützt, als Technik. Jede einzelne Technik hat zur Grundlage einen Komplex von allgemeinen Sätzen, nach denen sich das praktische Vorgehen richtet: die Technologie des fraglichen Gebiets. Diese Sätze sind ihrerseits gegründet auf wissenschaftliche Tatsachenforschung; sie fußen auf den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Zu jeder Technologie gehört eine rein theoretische „Grundwissenschaft“, wie wir sie der Kürze halber nennen wollen, bzw. eine Mehrheit solcher Grundwissenschaften. Es werden also in der Technologie die Ergebnisse des naturwissenschaftlichen Forschens „angewandt“, d. h. unter dem Gesichtspunkt des durch die betreffende Technik zu realisierenden Zwecks aus dem Ganzen wissenschaftlicher Erkenntnis ausgelesen und zu-

sammengestellt. So steht die Leistung jeder Technologie unter der Herrschaft des Zweckbegriffs: ihre Aufgabe ist es, zu einem gegebenen Zweck die Mittel zu bestimmen. Wie kommt es nun, daß diese Aufgabe so unmittelbar durch „Anwendung“ wissenschaftlicher Forschungsergebnisse gelöst werden kann? Das Verhältnis Mittel-Zweck, das die Struktur jeder Technologie bestimmt, ist seinem sachlichen Gehalt nach kein anderes als das Verhältnis Ursache-Wirkung, das allen Aussagen der „Grundwissenschaften“ zu Grunde liegt. Daß a ein geeignetes Mittel ist, den Zweck b zu realisieren, ergibt sich aus der Erfahrung, daß die Ursache a regelmäßig die Wirkung b nach sich zieht. Jede Mittelbestimmung fußt auf der Feststellung von Kausalzusammenhängen in Gesetzesform. Solche Zusammenhänge mit der Sicherheit zu ermitteln, deren Ausdruck eben das Gesetz ist, wird erst da möglich, wo der Mensch die gegebene komplexe Naturwirklichkeit in eine Mannigfaltigkeit letzter Elementarstoffe und Elementarkräfte auflöst. Sache der Technologie ist es nur, zu untersuchen, welche unter den ermittelten Zusammenhängen anzuwenden sind und in welcher Weise sie anzuwenden sind, damit der gewünschte Effekt herausspringe. Daraus ergibt sich: die technologische Denkleistung ist stets und notwendig beschränkt auf vorgefundene Stoffe, Kräfte, Eigenschaften, Verhaltensweisen der „Natur“. Niemals kann das technische Handeln der Natur Eigenschaften und Verhaltensweisen aufnötigen, die ihr nicht an sich schon zu eigen wären. Eben darum ist die Feststellung dessen, was ist, unerläßliche Vorbedingung für jedes technische Vorgehen. Technik ist Anpassung an die Natur, nicht, wie so oft behauptet, ihre Überwindung. Das Überraschende technischer Erfindungen und Leistungen darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier immer wieder Vorgefundenes kombiniert, nicht etwa Niedagewesenes durch einen Schöpfungsakt hervorgerufen ist. Und wiederum ist es gerade jene Auflösung der komplexen Naturerscheinungen in letzte Elemente, auf der der Reichtum der dem technischen Denken sich bietenden Kombinationsmöglichkeiten beruht.

Aber damit ist das Wesen der Technologie doch nur von einer Seite her beleuchtet. Der Erkenntnisse, die die Naturwissenschaft der „Anwendung“ zur Verfügung stellt, sind in Wahrheit unzählige. Zwischen diesen Erkenntnissen gibt es für die reine Tatsachenforschung keinen Wertunterschied: für sie liegt alles

das, was die natürliche Wirklichkeit enthält, ohne jede Wertbe-
 tonung gleichgültig nebeneinander. Die Technologie hingegen tritt
 in einer ganz anderen Haltung dem Ganzen der natürlichen Wirk-
 lichkeit gegenüber. Für sie hat aus dem Gesamtgehalt dieser
 Wirklichkeit nur das ein Interesse, was zu dem durch sie zu rea-
 lisierenden Zweck in Beziehung steht: nach seiner Maßgabe wählt
 sie aus den durch die Forschung erarbeiteten Erkenntnissen aus.
 Wenn die rein erkennende Wissenschaft nur sagt, daß stets und
 überall, wenn a geschieht, b die Wirkung ist, so sagt die Techno-
 logie, daß, wenn b erstrebt wird, a sein soll. Wie man sieht,
 ist diese Accentuierung unter dem Zweckgesichtspunkt etwas, was
 der Natur an sich völlig fremd ist; deshalb kann, ja muß die Er-
 forschung dieser Natur von solchen Zweckerwägungen völlig ab-
 sehen. In Wahrheit entstammt ja auch der Zweck, der für die
 Sätze der Technologie den beherrschenden Gesichtspunkt bildet,
 einer ganz anderen Sphäre: er entstammt dem Inneren des
 Menschen; seine lebendig empfundenen Bedürfnisse, Wünsche, Stre-
 bungen sind es, aus denen sich alle Zweckvorstellungen heraus-
 klären. Diesen Sinn hatte es, wenn wir den jeder Technologie
 übergeordneten Zweck als einen ihr „gegebenen“ bezeichneten: sie
 hat diesen Zweck weder zu bestimmen noch auch zu erörtern,
 denn die Wirklichkeitssphäre, auf die sich ihre Sätze beziehen, ist
 eine durchaus äußerliche gegenüber der Erlebniswelt, der alle
 Zwecksetzungen angehören. Alles technische Handeln beruht auf
 diesem Gegenüber eines Inneren, das solche Zweckvorstellungen
 erzeugt, und eines Äußeren, daß das Material zur Befriedigung
 dieser Zwecke zur Verfügung stellt¹⁾. Und eben dieses Gegen-
 über bedingt und ermöglicht die reinliche Scheidung einer Denk-
 tätigkeit, die unter Absehen von allen Zweckerwägungen sich
 die reine, interesselose Erforschung der äußeren Wirklichkeit zur
 Aufgabe macht, und einer von Zweckvorstellungen geleiteten Be-
 arbeitung des so gewonnenen Erkenntnismaterials. Ja, es hat sich
 gezeigt, daß jene Ablösung der lediglich feststellenden Naturer-
 forschung von allen Zweckvorstellungen in Wahrheit den mensch-
 lichen Zwecken am dienlichsten ist: denn ein großer Teil der

1) Auch hier steht die erkenntnistheoretische Gültigkeit dieses Dualismus
 einer äußeren und einer inneren Wirklichkeitssphäre nicht zur Erörterung. Wie
 auch immer dieses Verhältnis im Lichte einer erkenntnistheoretischen Kritik sich
 abwandeln mag, hier genügt die Feststellung, daß das „technische“ Denken und
 Handeln diese Scheidung als gegeben voraussetzt.

naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die für die Technik von unschätzbarstem Werte waren, ist gefunden worden auf dem Weg einer forschenden Arbeit, der jeder Gedanke an praktische Verwertung ferne lag, und wäre vielleicht nie gefunden worden, wenn der Gedanke an mögliche Verwertung für die Denkarbeit leitend gewesen wäre.

Es scheiden sich demnach im Gesamtbereich der von uns über-
schaute Vorgänge von einander: eine feststellende Betätigung des Menschen, d. i. die rein erkennende Forschung, eine zwecksetzende Betätigung, das ist die gedankliche Klärung seiner lebendigen Bedürfnisse, und, zwischen beiden in der Mitte stehend, eine mittelbestimmende Betätigung, d. i. die Anwendung des dort Festgestellten im Dienste des hier Erstrebten. Der Begriff „angewandte Wissenschaft“ erfüllt sich hier durch die Tatsache, daß die Technologie wissenschaftliche Sätze, die unabhängig von den für sie leitenden Zwecksetzungen gewonnen sind, als fertige Ergebnisse übernimmt und kombinierend verwertet¹⁾.

Nachdem wir die Struktur der „angewandten Wissenschaft“ an dem Beispiel des Handelns gegenüber der Natur geklärt haben, fragen wir uns, ob die Wirklichkeitszusammenhänge, innerhalb deren die erziehende Tätigkeit sich bewegt, eine Übertragung dieser Struktur gestatten. Daß dies der Fall sei, möchte man unbedenklich annehmen, wenn man sieht, wie häufig sich Redewendungen von der Art finden, daß Pädagogik die „Technologie der Erziehung und des Unterrichts“, die „Technik der Kultur“, die „zur Ethik gehörige Technik“ sei. Doch muß schon ein Umstand Bedenken erwecken. Die Gegenüberstellung eines „Innen“ und eines „Außen“, auf der die reinliche Scheidung der verschiedenen gedanklichen Operationen beruhte, wird hier schon deshalb fraglich, weil zwar die „Zwecke“ der Erziehung, genau so wie die für das technische Vorgehen maßgebenden, der inneren Welt des erlebenden Menschen entstammen, das Objekt aber, an und in dem sie zu realisieren sind, keineswegs ein „draußen“ liegendes Material darstellt, vielmehr als Leibseelenwesen, als psychophysische Lebenseinheit, ebensowohl der inneren wie der äußeren Welt angehört, besser gesagt, durch seine Daseinsweise diesen Gegensatz

1) Es kann hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden, daß dieses grundsätzliche Verhältnis sich auch dann nicht ändert, wenn derselbe Mensch es ist, der den Zweck setzt und durch Naturerforschung die Mittel feststellt.

übergreift, wo nicht gar in sich anhebt. Die Dimension der Wirklichkeit, die alle Zwecksetzungen aus sich erzeugt, erstreckt sich gleichsam in das Objekt hinein und bleibt ihm nicht äußerlich; oder auch umgekehrt: die Dimension der Wirklichkeit, innerhalb deren der Zweck realisiert werden soll, erstreckt sich bis in das zwecksetzende Subjekt hinein. Ja, wenn man erwägt, daß Erziehung, obzwar auf das leiblich-seelische Ganze gerichtet, doch schließlich die Krönung ihres Werks im Inneren, in der Ausgestaltung der Persönlichkeit findet, so zeigt sich, daß im vollsten Gegensatz zu dem Dualismus der Wirklichkeitssphären, der die vollkommenste Ausgestaltung des Typus der angewandten Wissenschaft gestattet, hier umgekehrt gerade das Zusammenfallen der die Zwecke erzeugenden und der im Sinne dieser Zwecke zu „bearbeitenden“ Wirklichkeitssphäre ¹⁾ für die Wirkensform entscheidend ist.

Dieser zunächst in grundsätzlicher Allgemeinheit ausgesprochene Satz bewahrheitet sich, sobald wir ihn mit den wesentlichen Momenten des erzieherischen Wirkungszusammenhangs zusammenhalten. Kann angesichts dieses Wirkungszusammenhangs einmal die Vorstellung sich behaupten, daß der Praktiker der Erziehung als bloßer Techniker, der Theoretiker der Erziehung als bloßer Technologe den für sein Denken und Handeln maßgebenden Zweck von außen her, als eine für ihn über jeder Erörterung stehende Aufgabe empfangt, daß er desgleichen das für ihn notwendige Wissen von der Beschaffenheit seines Objekts als zubereitete, durch ihn lediglich „anzuwendende“ Ergebnisse von anderen Wissenskreisen übernehme? Kann ferner angesichts dieses Wirkungszusammenhangs die Meinung Bestand haben, daß der Zögling als bloßes Material im Dienste von Zwecken, die auch für ihn von außen her gesetzt wären, bearbeitet werden müsse? Auf die letzte Frage haben frühere Ausführungen bereits die Antwort gegeben. Dieselben inneren Formkräfte, die gegen die Gleichsetzung von Erziehung und Kunst Einspruch erhoben, weil der künstlerische Formwille allzu souverän mit seinem Stoff schaltet, lehnen sich auch gegen eine Bearbeitung im Dienste eines von außen herkommenden Zwecks auf; hier wie dort würde dem Eigenrecht des zu Erziehenden Gewalt angetan werden. Auch hier macht sich die Tatsache geltend, daß im Objekt selbst bestimmte Möglichkeiten angelegt sind, die in sich den Hinweis auf „Zwecke“ ent-

1) Vgl. u. S. 49.

halten; und die für die Praxis leitende Zwecksetzung kann nur dann als eine wahrhaft erzieherische gelten, wenn sie diese eigenen Zweckrichtungen im Objekt anerkennt und für sich zum wenigsten mitbestimmend sein läßt. Allein dieser Umstand eröffnet uns schon den Blick in Wirklichkeitszusammenhänge, denen die gedanklichen Operationen der Theorie nicht gerecht werden können, es sei denn, daß das für die Struktur der „angewandten Wissenschaft“ maßgebende Schema durchbrochen wird. Denn offenbar müssen hier zwecksetzende und feststellende Betätigung in eine innere Verbindung treten, die dort nicht nur unnötig, sondern geradezu unmöglich war. Sobald der Akt der Zwecksetzung erfolgt nicht etwa lediglich aus den im Subjekt selbst empfundenen Bedürfnissen heraus, sondern im Hinblick auf die im „Material“ selbst angelegten Zweckrichtungen, ist er auch nicht mehr durchführbar in völliger Ablösung vom Akt der „Feststellung“. Denn nur eine solche kann Aufschluß geben über das, was im Material selbst an inneren Gerichtetheiten enthalten ist.

Aber selbst zugegeben, daß das Verhältnis zwischen zwecksetzender und feststellender Betätigung sich hier so verschieben muß, wäre es dann nicht immer noch möglich, daß auf der Grundlage der Ergebnisse, zu denen das geforderte Zusammenwirken jener beiden führen würde, eine Technologie des erziehenden Handelns sich aufbaute, deren Regeln dann die Praxis leiten könnten? Dieser Gedanke ist nicht nur praktisch undurchführbar, er erweist sich auch, richtig durchdacht, als sinnwidrig. Das Ineinandergreifen der in dem zuerst betrachteten Fall wohlgeschiedenen zwei Betätigungen, der zwecksetzenden und der feststellenden, muß notwendig auch die dritte, die dort vermittelnd zwischen ihnen stand, in Mitleidenschaft ziehen, so sehr in Mitleidenschaft ziehen, daß sie das, was sie war, zu sein aufhört. Es kann ja auch gar nicht anders sein, weil da, wo eine innere Verbindung bereits hergestellt ist, eine auf Vermittlung gerichtete Funktion nichts mehr zu tun findet, ja in Wahrheit unmöglich wird. Eine solche hat ihr Wesen in jener uneingeschränkten Freiheit des Wählens und Kombinierens unter den gegebenen Elementen: diese aber ist wiederum nur da möglich, wo das Material an sich noch nicht auf Zwecke hin gerichtet, nicht schon selbst unter Zweckgesichtspunkten zusammengeschlossen ist. Hier aber findet, so sahen wir, der Zweckgedanke seine Ansatzpunkte in dem „Material“ selbst schon vor, und damit stellt sich, gleichsam über den Kopf jeder denkbaren vermittelnden

Theorie hinweg, eine innere Verbindung her zwischen dem Zweckgedanken im Subjekt und den Zweckgerichtetheiten im Objekt, eine Verbindung, die der vermittelnden Theorie ihre Bewegungsfreiheit völlig unterbindet. Es ist ein leicht zu durchschauender Wesenszusammenhang, in dem es begründet liegt, daß das Walten des Zweckgedankens auf der Seite des „Materials“ gleichbedeutend ist mit dem Ausschluß jeder Technologie. Sowohl die Theorie der Erziehung im Allgemeinen als auch die Praxis der Erziehung im Besondern findet ihr Material nicht als ein Nebeneinander herausanalysierter letzter Elemente vor, deren Verbindung ihre Sache wäre, sondern ihr Material bietet sich selbst schon als Kombination, ja als äußere komplexe Gesamterscheinung dar; die in ihr gegebene Zusammenordnung der „Elemente“ bildet den Ausgangspunkt jedes erzieherischen Tuns. Der Mensch überhaupt, mit dem es eine allgemeine Theorie der Erziehung zu tun hat, der einzelne Mensch, dem die Praxis der Erziehung gegenübersteht, sie sind ja doch Gebilde von denkbarster Kompliziertheit des Gesamtaufbaus. Eben weil das Objekt der Erziehung in solchem Sinne schon Kombination, d. h. Zusammenordnung eines Mannigfaltigen ist, kann es so, wie es ist, unter den Zweckgedanken gestellt werden; einfachen und letzten Elementen gegenüber würde dieser fremd und äußerlich sein. Und der gleiche Komplexcharakter des pädagogischen Objekts ist es nun auch, der jene uneingeschränkte Willkür der Kombination ausschließt, die das Wesen des technologischen Denkens ausmacht.

Schon durch diese Erwägungen erweist sich jede Möglichkeit einer frei die Mittel bestimmenden Technologie als aufgehoben — und dies, obwohl unsere bisherige Erörterung sich noch begrifflicher Instrumente bedient hat, die sich dem Begriffsapparat des technologischen Denkens mehr anpassen, als mit der Natur des Gegenstandes sich verträgt. Denn irrig ist in Wahrheit die „mechanistische“ Auffassung, die in dem Menschen überhaupt bzw. dem einzelnen Menschen eine „Kombination“, ein Aggregat von elementaren Stoffen und Kräften sehen will, von denen ein jeder bzw. eine jede auch in einer Unzahl anderer Verbindungen sich fände; abzulehnen ist die mechanistische Vergewaltigung des Lebens, die in dem Individuum nichts anderes findet als einen „Schnittpunkt allgemeiner Gesetze“. Dem psychophysischen Lebewesen eignet eine innere Einheit, Ganzheit, Geschlossenheit, die sich von jeder Art äußerlicher Zusammenfügung wesentlich unterscheidet — wie

auch immer wir diese Einheit bezeichnen mögen. Es ist in allen Teilen durchwaltet von einem zentralen Lebensprinzip, welches wir oben anzudeuten versuchten, wenn wir von der „Form“ redeten, die im Objekt des erzieherischen Tuns angelegt sei. Wenn aber demnach das Ganze, mit dem Theorie und Praxis der Erziehung sich beschäftigen, mehr ist, etwas ganz anderes ist als eine Kombination von Elementen, von denen ein jedes herausanalysiert und für sich erforscht werden könnte, dann muß vollends jeder Gedanke an eine Technologie, als welche doch zum mindesten das Vorhandensein solcher Elemente voraussetzt, hinfällig werden. Zusammen mit einer selbständigen zwecksetzenden und einer selbständigen feststellenden Funktion schwindet auch eine selbständige mittelbestimmende Betätigung. Der Wirklichkeitszusammenhang, in den die Praxis der Erziehung hineingehört, den die Theorie der Erziehung erforscht, ist so strukturiert, daß er die dualistische Scheidung der Wirklichkeitssphären und die mit ihr korrelative Scheidung der gedanklichen Operationen, diese Scheidungen, auf denen die methodische Eigenart der Technologie beruht, in sich aufhebt. Sei das Verhältnis der gedanklichen Operationen, durch welche eine Theorie der Erziehung zustande kommt, welches es wolle, keinesfalls kann es sich dem Schema einfügen, in dem eine Technologie ihren Platz hat.

3.

Die Form einer Technologie kann also die Theorie der Erziehung unter keinen Umständen annehmen. Es fragt sich aber, ob sie damit zugleich auch dem Charakter einer „angewandten Wissenschaft“ entsagt. Die Technologie ist das Korrelat zu der Gruppe von „feststellenden“ Naturwissenschaften, deren Leistungen gipfeln in der exakten Formulierung von Gesetzen der kausalen Verknüpfung elementarer Vorgänge. Ermäßigt man die Ansprüche von Exaktheit, denen die letztern genügen, und die Ansprüche von vorberechnender Sicherheit des Handelns, die durch die erstere befriedigt werden, so scheint es nicht ausgeschlossen, daß eine auf die komplexen Erscheinungen gerichtete und eben deshalb minder exakte Wissenschaft von theoretischem Charakter Erkenntnisse zu Tage förderte, aus denen eine auf eben diese komplexen Gebilde sich richtende Praxis Nutzen ziehen könnte. Damit wäre dann der Ort bezeichnet für eine Theorie, die in methodischer Gründlichkeit die Möglichkeiten und Regeln dieser Nutzung zu unter-

suchen hätte — und nichts würde dazu berechtigen, einer solchen Theorie den Namen einer „angewandten Wissenschaft“ vorzuenthalten, wie es denn ja auch unter den anerkannten angewandten Wissenschaften keineswegs an solchen fehlt, die der Exaktheit einer Technologie ziemlich ferne bleiben. Angenommen, eine so geartete Theorie der Erziehung wäre möglich, welches würde der Gegenstand der Grundwissenschaft sein, deren Ergebnisse sie anzuwenden hätte?

Es scheint, daß unsere bisherigen Darlegungen bereits einen Ausblick auf die Eigenart dieser Grundwissenschaft eröffnen. Ob es die formende Freiheit der künstlerischen Gestaltung oder die kombinierende Freiheit der technischen Konstruktion von dem Objekt der Erziehung fernzuhalten galt, jedesmal hatten wir hinzuweisen auf die in diesem selbst eingeschlossenen Formkräfte, über welche keine äußere Einwirkung sich hinwegsetzen dürfe, ohne auf das Prädikat „Erziehung“ Verzicht zu leisten. Diese Formkräfte aber kommen dem Objekt der Erziehung deshalb zu, weil es ein Lebendiges ist. Als Grundlage für eine Theorie der Erziehung scheint brauchbar nur eine solche Wissenschaft, deren Gegenstand eben dieses Leben ist; nur ihr, so scheint es, kann die eigentümliche innere Einheit, die die Mannigfaltigkeit der am pädagogischen Objekt vorgefundenen Eigenschaften und Funktionen zur „Form“ zusammenschließt, nur ihr die in dieser Form zu Tage tretende Zweckgerichtetheit sich offenbaren; nur sie scheint die „Feststellungen“ zu versprechen, die nicht nur über die Beschaffenheit des Objekts, wie es ist, sondern auch über die Möglichkeiten zweckvoller Ausgestaltung Aufschluß geben. Und eine solche theoretische Grundlegung würde sich in ihrer Grundrichtung zusammenfinden mit einer seit Rousseau geläufigen und gerade dem heutigen Zeitbewußtsein besonders naheliegenden Auffassung des Erziehungswerks: die jugendliche Seele ein organisches Lebewesen mit eigenen, angeborenen Werdetrieben, und der Erzieher der Pfleger, der Gärtner, der Züchter, der berufen ist, der in diesem Lebewesen angelegten Form durch seine sorgende, schützende, entwickelnde Mühe zu einer möglichst vollkommenen Entfaltung zu verhelfen. Es ist eine Auffassung, die, wie offensichtlich, jede dem innern Lebenstrieb des Objekts widerstrebende Einwirkung von vorne herein abweist.

Wollen wir über Wesen und Methode einer solchen Wissenschaft von der leiblich-seelischen Lebensentfaltung Klarheit ge-

winnen, dann wird es wiederum unumgänglich sein, das Recht jener analogisierenden Vorstellungen zu prüfen, die unausbleiblich in jeden Versuch, solche Klarheit zu gewinnen, hineinspielen. Auch hier pflegt der Vergleich oft zur Gleichsetzung zu werden. Nun tun wir sicherlich Recht daran, der psychophysischen Einheit des Erziehungsobjekts eine innere Angelegenheit zuzuschreiben, wie sie der biologischen Einheit des Organismus zukommt: nur müssen wir uns fragen, wie sich auf jener und auf dieser Seite die „Anlage“ zu dem verhält, was sich als „lebendige Form“ späterhin aus ihr heraus entwickelt. Im Keimplasma ist die künftige Form des Organismus in allem Wesentlichen eindeutig vorgezeichnet; aus dem Samenkorn etwa wird, wo und wann auch immer es zum Keimen gebracht werden mag, nur ein Exemplar der morphologisch so und so bestimmten Gattung hervorgehen. Entsprechendes gilt auch für die leibliche Seite der Leibseeleneinheit Mensch — gilt es auch für die innere? Ist auch die Form des seelischen Seins ähnlich durch die Anlage vorherbestimmt? Man denke sich ein und dasselbe Menschenwesen mit einer so und so gearteten „Anlage“ in seiner Entwicklung hineingestellt in eine Mannigfaltigkeit von menschlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Umwelten: es würde nie und nimmer in jedem der hier angenommenen Fälle zu einer und derselben Persönlichkeit heranwachsen. Denn das, was wir im weitesten Sinne „Umwelt“ nennen, hat keineswegs für den biologischen und für den seelisch-geistigen Entwicklungsprozeß die gleiche Bedeutung. Für das Werden des Organismus liefert die Umwelt, abgesehen von rein äußerlichen Einwirkungen physikalischer Art, bloß die „Nahrung“. Nun sind zwar Maß und Art dieser Zufuhr zweifellos mitbestimmend für das Maß, die Üppigkeit bzw. Dürftigkeit der Entfaltung: aber auf die Formgestaltung selbst sind sie ohne jeden Einfluß. Denn der Organismus arbeitet im Stoffwechselprozeß alles, was von außen her in seinen Lebensprozeß eintritt, in seine eigene Form hinein, es ist für ihn nicht mehr als Material. Für die seelische Entwicklung hingegen bietet die Umwelt eine Reihe von „Stoffen“, die gerade nur dann dem Entwicklungsprozeß dienen können, wenn sie als das, was sie selbst an sich sind oder, besser gesagt, bedeuten, erhalten bleiben und wirken: es sind sachliche Gehalte, ideelle Gültigkeiten, seien es nun solche wissenschaftlicher, künstlerischer, sittlicher, religiöser Art, die selbst schon ihre Form haben und nur durch ihre eigene Geformtheit für den Formungsprozeß der Seele bedeut-

sam werden. Die übliche Rede von der „geistigen Nahrung“ ist irreführend, weil sie auf der Seite des seelischen Werdens dieselbe einseitige Assimilation durch den Lebensprozeß voraussetzt wie sie auf der Seite des organischen Wachstums zweifellos vorliegt. Die Unzulässigkeit dieser Parallele erhellt aus dem Umstand, daß auf dem Boden der seelischen Wirklichkeit die Begriffe Stoff und Form unbedenklich ihre Stelle vertauschen können: hier darf man ebensowohl bildlich sagen, daß die Seele die in sie einströmenden Gehalte forme, d. h. nach ihrem eigenen Wachstumsprinzip neuerzeuge, wie auch daß sie durch diese geformt werde, d. h. ihre an sich gestaltlosen Werdetriebe an ihnen und durch sie kläre und vergegenständliche. Hier wirkt das, was im Innern angelegt ist, und das, was von außen her an das Ich herantritt, in einer Weise ineinander, für die es außerhalb dieser Dimension des Seins keinerlei Analogie gibt. In der Eigenart dieses doppelseitigen Formungsvorgangs liegt es begründet, daß jeder Versuch, sich von der Art und dem Inhalt der für die seelische Entwicklung maßgebenden Disposition, von der qualitativen Besonderheit der in ihr beschlossenen Tendenzen eine Vorstellung zu machen, schlechthin sinnwidrig ist¹⁾; denn zur Form kann sich diese Disposition erst durch ihr Zusammentreten mit den ideellen Gehalten entwickeln, die die kulturelle Umwelt an sie heranbringt. Diese Umwelt aber ist eben nicht eine bestimmte, sondern es sind ihrer unzählige denkbar, von denen jede ihre besonderen ideellen Gehalte dem Formungsprozeß zur Verfügung stellen würde. In diesem Sinne ist also jede seelische Gesamtdisposition voll „unbegrenzter Möglichkeiten“; sie weiß nichts von jener Eindeutigkeit der Determination, die dem biologischen Keim eignet. Darum ist auch die Parallele, die im Gegensatz zu den vorher kritisierten uns einen tieferen Einblick in das Wesen des Erziehungsvorgangs zu versprechen schien, die Parallele von seelischem und organischem Werden, von erziehender und züchtender Tätigkeit, als nur halb wahre Analogie abzulehnen. Sie führt uns ebenso wenig in den Kern des Problems hinein, wie der Vergleich mit dem Tun des Künstlers und des Technikers. Und zwar ist es sehr lehrreich, daß sie aus genau dem entgegengesetzten Grunde abzuweisen ist, wie die beiden zuerst behandelten. Gegen diese mußten wir Einspruch erheben, weil sie dem Gegenstand der Erziehung zu wenig Eigenrecht

1) W. Stern, Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig 1918. S. 80.

ließen: jene verbietet sich gerade deshalb, weil sie dem Gegenstand zu viel an Eigenbestimmtheit gibt und die erziehende Funktion allzusehr auf bloßes Pflegen und Fördern immanenter Zweckrichtungen beschränkt. Der Erzieher hat weniger Freiheit der Gestaltung als der Künstler, weniger Willkür der Zusammenordnung als der Techniker — aber er hat mehr Spielraum der „Bildung“ als der Züchter.

4.

Gibt es also eine theoretische Wissenschaft von der leiblich-seelischen Lebensentfaltung, wie wir sie als „Grundwissenschaft“ für eine „angewandte Wissenschaft“ von der Erziehung postulieren mußten, so wird diese von vorne herein die Irrungen vermeiden müssen, denen eine biologisierende Auffassung dieses Prozesses notwendig verfällt. Ja, sie wird diese Auffassung gerade dann am entschiedensten von sich weisen müssen, wenn sie als Grundlage für eine Theorie des erzieherischen Tuns brauchbar sein soll. Denn jener von uns andeutungsweise geschilderte Vorgang, in dem seelisches Leben und sachliche Gehalte sich durchwirken, jener Vorgang, der so ganz und gar jedes Vergleiches mit dem biologischen Prozeß spottet, er ist ja gerade der für das Kulturphänomen Erziehung fundamentale. Jene reinen Sachgehalte nämlich, an und in denen der Formungsprozeß der Seele sich vollzieht, sie treten ja nicht wie selbsttätig aus ihrer ideellen Sphäre heraus und an das zu entwickelnde Subjekt heran, sondern sie müssen durch einen Prozeß persönlicher Übertragung von Mensch zu Mensch immer von neuem aktualisiert werden, und dieser Prozeß der Übertragung heißt, sobald er mit einem Mindestmaß von Bewußtheit vollzogen wird — Erziehung. Für den Sinn, ja für die Möglichkeit der Erziehung ist gerade der Sachverhalt notwendige Bedingung, den die Durchführung des biologischen Vergleichs unkenntlich macht. Nur deshalb gibt es Erziehung, weil die Seele nicht eindeutig präformiert ist, sondern erst in der Auseinandersetzung mit ideellen Gehalten sich gestaltet, und nur darum gibt es seelische Entwicklung, weil es Erziehung, d. h. persönliche Übertragung ideeller Gehalte von Mensch zu Mensch gibt. Die postulierte Wissenschaft von dem seelischen Entfaltungsprozeß würde demnach ihren Gegenstand nur dann erschöpfen, ja sie würde ihn überhaupt nur dann wirklich erfassen, wenn sie das seelische Werden nicht als einen lediglich im geschlossenen Kreis

der Einzelseele sich vollendenden Vorgang — vergleichbar dem in sich zurücklaufenden organischen Wachstumsprozeß — zu verstehen suchte, vielmehr dieses Werden erfaßte in seiner Durchdringung und Verschränkung mit den von außen her erfolgenden Einwirkungen, die in ihrer höchsten Form „Erziehung“ heißen. Und gerade mit dieser durch den Gegenstand erforderten Weite der Fragestellung mußte sie, so möchte es scheinen, sich besonders geeignet machen, einer Theorie des erzieherischen Tuns als Grundlage zu dienen.

Wie aber, wenn gerade diese von uns als unerläßlich entwickelte Problemstellung der „Grundwissenschaft“ sie zu der ihr zugedachten Funktion untauglich machen sollte? Erinnern wir uns doch, welcher Zusammenhang uns zu dieser Fixierung der unserer Grundwissenschaft zukommenden Fragestellungen geführt hatte! Wir haben eine Praxis, genannt Erziehung. Wir suchen eine Theorie, geeignet, dieser Praxis Richtlinien zu geben, und glauben dieser Theorie einen wissenschaftlichen Wert nur dann verbürgen zu können, wenn sie den methodischen Charakter einer „angewandten Wissenschaft“ besitzt. Wir suchen den Problemgehalt der rein theoretischen „Grundwissenschaft“, auf der diese „angewandte Wissenschaft“ zu fußen hätte, zu bestimmen und finden als wesentlichen Bestandteil dieses Gehalts — das Phänomen Erziehung, also diejenige Praxis als Tatsache, die als Aufgabe in eben dieser Theorie ihre letzte Grundlage erhalten sollte. Nun fragen wir uns: kann und darf eine Grundwissenschaft, auf der eine angewandte Wissenschaft aufgebaut werden soll, zum Gegenstand der Erforschung haben eben diejenige Praxis, der die Sätze dieser angewandten Wissenschaft Regeln vorschreiben sollen? Offenbar würde auf diese Weise ein heillosen Zirkel entstehen. Denn die rein theoretische Betrachtung dürfte bei dem Versuch, das Wesen der Praxis als eines gegebenen Stücks Wirklichkeit zu verstehen, die in der angewandten Wissenschaft ausgesprochenen Regeln des Handelns, die doch auch einen Teil dieser Wirklichkeit bilden, nicht aus der Betrachtung ausschließen, müßte sie vielmehr als zu dem zu untersuchenden Tatbestand gehörig, d. h. als für die Betrachtung „gegeben“ ansehen — während dann später die „angewandte Wissenschaft“ die in der Grundwissenschaft vorausgesetzten Regeln aus dieser selbst abzuleiten hätte! Oder aber: wenn die Grundwissenschaft die in der angewandten Wissenschaft ausgesprochenen Regeln nicht in den Kreis der zu deutenden

Tatbestände aufnahme, so wäre es unerfindlich, wie eine „Anwendung“ der in der Grundwissenschaft gewonnenen Erkenntnisse auf diese Regeln führen sollte. Kurzum — wie wir es auch wenden mögen, das ganze Verhältnis „Grundwissenschaft — angewandte Wissenschaft — Praxis“ ist mit dem Tatbestand und der Aufgabe der Erziehung nicht zusammenzubringen. Sinnvoller Weise hat jede Grundwissenschaft an dem Objekt der Praxis ihr Problem, nicht an der Praxis selbst; die angewandte Wissenschaft leitet aus der Kenntnis des Objekts, die sie der Grundwissenschaft entnimmt, die Regeln des Handelns ab, und die Praxis verfährt diesen Regeln gemäß. Weil dem Gegenstand der postulierten pädagogischen Grundwissenschaft der Tatbestand der Praxis gleichsam inhäriert, und zwar nicht als äußere Zutat, sondern als wesentliches Moment seiner selbst, darum gibt es keine rein theoretische Grundwissenschaft der Pädagogik, deren Ergebnisse von einer angewandten Wissenschaft übernommen und zu Regeln des Handelns ausgemünzt werden könnten: vielmehr erstreckt sich das Problem Erziehung durch alle Schichten der hier in Betracht kommenden Erwägungen und Untersuchungen derart hindurch, daß die theoretische Auffassung des Tatbestandes „Erziehung“ einerseits, die praktische Stellungnahme zu den Aufgaben der Erziehung andererseits gleichsam sekundäre Ausgestaltungen einer Grundeinstellung zum Problem „Erziehung“ überhaupt sind, die über dem Gegensatz von Theorie und Praxis, Tatsachenerforschung und Zielsetzung steht. Hier baut sich nicht eines als Folgerung, Anwendung u. dgl. auf dem anderen auf, sondern alles entspringt aus demselben Zentralpunkt heraus. So scheitert der Versuch, die Theorie der Erziehung auf einer Wissenschaft von den komplexen Erscheinungen der seelischen Entwicklung aufzubauen, an derselben allumfassenden Einheit der geistigen Welt, die auch jede technologische Behandlung des Erziehungsproblems ausschließt.

Für das Ausgeführte kann es keine treffendere und gleichzeitig naheliegendere Illustration geben als — unsere eigenen Ausführungen. Inwiefern bilden sie eine solche? Der Vorgänge, die eine menschliche Seele in sich schließt, sind unendlich viele und unendlich mannigfaltige; desgleichen sind die von Mensch zu Mensch spielenden Einwirkungen an Zahl und Gehalt unerschöpflich. Im Innern des Subjekts bilden jene und diese zusammen ein Erlebnis-ganzes, das in seiner Geschlossenheit, in der Kontinuität seiner

Übergänge jeder Zerlegung in Teile, Elemente u. dgl. Widerstand leistet; hier wird jedes, auch das scheinbar belangloseste Einzel-erlebnis, als Beitrag zur inneren Formung gleichsam in das Ganze eingeschmolzen. Wollte eine Wissenschaft von der Erziehung ihren Gegenstand in der Gesamtheit dieser Vorgänge suchen, sie würde im Unendlichen verfließen und jeder sachlichen und methodischen Bestimmtheit verlustig gehen; sie muß ihr Objekt enger begrenzen, um überhaupt Wissenschaft sein zu können. Nun aber zeigt sich eben: der Inbegriff von Vorgängen, dem der Name Erziehung zukommen könnte, grenzt sich keineswegs in dem Sinne innerhalb jener Kontinuität der Erlebniswelt ab, wie etwa die äußere Welt ihre Stoffe und Kräfte von einander scheidet. Man kann nicht ein Phänomen „Erziehung“ als wohlumschriebenen Tatbestand einfach so durch bloße Feststellung aus der inneren Wirklichkeit ablösen, wie man das Phänomen „Magnetismus“ oder „Elektrizität“ aus der natürlichen Wirklichkeit heraushebt. Ja, wie wir sehen werden, steht dieses Phänomen auch hinter den anderen Forschungsobjekten der geistigen Welt an gegenständlicher Bestimmtheit um ein Beträchtliches zurück. Mehr als alle Naturwissenschaften, mehr auch als die anderen Geisteswissenschaften muß deshalb eine Theorie der Erziehung, um überhaupt zu einem faßbaren Objekt zu gelangen, auswählend, scheidend, abstufend in das Erlebnisganze der inneren Welt hineingreifen, und bei diesem Vorgehen muß sie Kriterien anwenden, die gegenüber jener Kontinuität als etwas von außen Herangebrachtes erscheinen, deren Anwendung immer etwas von Gewaltsamkeit an sich hat. Diese Auswahl und Abgrenzung setzt aber wiederum voraus, daß der Betrachter den Vorgang der Erziehung im Sinne einer Aufgabe, im Zeichen einer Idee deutet und versteht. M. a. W.: was Erziehung ist, kann nur der „feststellen“, der schon eine gewisse Vorstellung davon hat, was Erziehung soll. So haben auch wir, wenn wir in der Entwicklung innerer Form auf dem Wege der Durchdringung mit ideellen Gehalten das wesentlichste Moment jedes Erziehungsvorgangs fanden, bereits eine bestimmte Deutung des Sinns der Erziehung, eine bestimmte Auffassung der Erziehungsaufgabe zu Grunde gelegt, die weder die einzig vertretene noch die einzig mögliche ist. Wir sehen also: die praktischen Tendenzen, die eigentlich erst innerhalb der „angewandten Wissenschaft“ zu Worte kommen dürften, sind in Wahrheit unentbehrlich, damit die „Grundwissenschaft“ überhaupt ihren Gegenstand

konstituieren könne. Das Sein der Erziehung kann überhaupt erst im Ausblick auf ihr Sollen erfaßt werden. Das will nicht heißen, daß die Möglichkeit, Erziehung als Tatsache zu erfassen, gebunden sei an das Bekenntnis zu einem bestimmten, inhaltlich im Einzelnen ausgeführten Ideal des erzieherischen Tuns — es besagt nur dies, daß eine gewisse allgemeine Grundauffassung vom kulturellen Beruf der Erziehung überhaupt, die für die Konkretisierung im Einzelnen noch weiten Spielraum läßt, notwendige Voraussetzung für das Erfassen der Erziehung als Tatsache ist. Und nun umgekehrt: so wenig es möglich ist, das Sein der Erziehung auch nur im allgemeinsten Sinne unabhängig von einer bestimmten Auffassung ihres Sollens zu ergreifen, so wenig kann ein Vorgehen in Frage kommen, das über das Sollen der Erziehung entscheiden wollte, ohne die Wirklichkeitszusammenhänge ins Auge zu fassen, die für die Realisierungsmöglichkeiten jedes erzieherischen Ideals bestimmend sind. Es wäre widersinnig, von außen her Zielvorstellungen an eine Wirklichkeit heranzubringen, deren eigene lebendige Kräfte doch schließlich allein das Ideal in die Wirklichkeit überführen können. Es muß also jede Erwägung des Sollens in engster Verbindung mit der Auffassung des Seins voranschreiten. So haben auch wir, wenn wir in der Übertragung ideeller Gehalte von Mensch zu Mensch den Beruf des erzieherischen Tuns erblickten, dem eine Auffassung der Kulturwirklichkeit zu Grunde gelegt, die in eben dieser Übertragung das strukturelle Grundmotiv im Aufbau der Kulturwirklichkeit erblickt. Mithin hat sich in dem von uns entwickelten Gedankengang ganz unmittelbar das Ergebnis bewährt, in das er einmündete: daß, wo immer der menschliche Geist es mit dem Problem der Erziehung zu tun hat, niemals eine Auffassung dessen, was ist, und eine Bestimmung dessen, was sein soll, von außen zusammentreten und in den vermittelnden Sätzen einer „angewandten Wissenschaft“ ihre Verbindung suchen, vielmehr Seinerfassung und Sollensbestimmung ganz unmittelbar aus einer Wurzel derart hervorstammen, daß für das Vermittlungswerk einer „angewandten Wissenschaft“ weder Bedürfnis noch Möglichkeit vorliegt. Sogar die Auffassung und Redeweise, die beide in „Wechselbeziehung“ stehen läßt, ist noch zu äußerlich, weil sie doch immer noch die Annahme einer ursprünglichen, gleichsam substantiellen Scheidung und erst nachträglich eingetretenen Verbindung beider Seiten in sich schließt.

5.

Wir haben die eigentümlich wurzelhafte Verbindung des rein theoretischen und des praktischen Elements hier zunächst aufgewiesen im Bereich der letzten und allgemeinsten Betrachtungen, die sich im Hinblick auf das Problem der Erziehung überhaupt entwickeln lassen; es waren Betrachtungen, die, eben weil sie die prinzipielle Struktur der für das erzieherische Denken maßgebenden Zusammenhänge ergründen wollten, von jeder Rücksicht auf eine besondere, historisch begrenzte Erziehungswirklichkeit und von jeder konkreten Ausgestaltung des erzieherischen Ideals grundsätzlich absahen. Wie weit wir aber auch von diesen allgemeinsten Grundlagen her in der Richtung auf eine immer stärkere Konkretisierung des allgemeinen Schemas fortschreiten mögen, immer werden wir das gleiche Verhältnis sich wiederholen sehen. Wir tun, statt der stufenweisen Erfüllung des allgemeinen Schemas nachzugehen, die sich mit dem Eintritt in einen bestimmten Kulturkreis, eine bestimmte Epoche, ein bestimmtes Volk u. s. f. ergibt, gleich den Schritt bis zu der vollständigen Konkretisierung der Erziehungsaufgabe, wie sie überall da vorliegt, wo ein bestimmter Erzieher einem bestimmten Zögling gegenübertritt. Sehen wir hier den oben entwickelten Zusammenhang sich abermals bewähren, so wird die Annahme nicht zu kühn sein, daß er auch für die in der Mitte liegenden Stufen Gültigkeit habe. Jeder Erzieher wird naturgemäß vor allem einmal sich zu vergewissern streben, was der Zögling ist, und wird alle erzieherischen Pläne und Maßnahmen zurückhalten, bis er dieses seines Seins kundig geworden ist. Also auch hier zunächst ein Bemühen um eine rein „theoretische“ Auffassung des Erziehungsobjekts, aus deren Ergebnis dann — möchte man meinen — die Folgerungen für die erzieherische Praxis abzuleiten wären. Nun ist ersichtlich, daß dieses Erkenntnisbemühen des Erziehers sich vor allem einmal auf die in dem Zögling gegebenen Anlagen, das Wort in umfassendstem Sinne verstanden, richten muß, denn an diese müssen ja die erzieherischen Maßnahmen ansetzen. Nun stößt aber die „Feststellung“ vorhandener Dispositionen überall da, wo es sich um seelisch-geistiges Sein handelt, auf eine eigentümliche Schwierigkeit, deren Grund bereits oben angedeutet wurde. Der Gärtner, der Züchter kann an der Hand von dem, was sein Objekt ist, an der Hand seiner gegebenen Beschaffenheit, die Anlage eindeutig „feststellen“: er weiß, daß dieses Samenkorn, dieser Schößling, dieses Ei u. s. f. in

sich die Determinanten vereinigt, in denen der so und so bestimmte Typus, und nur er, präformiert ist. Dem Erzieher gibt sein Objekt in der gegenwärtig vorhandenen Beschaffenheit zu einer entsprechenden Feststellung garnicht die Möglichkeit, weil die Anlage als Anlage von einer grenzenlosen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit ist: sie trägt ja nicht in sich selbst alle Bedingungen, von denen das Formwerden der Lebenseinheit abhängt, vielmehr kann sie erst im Zusammenwirken mit den in Zukunft, von außen her an sie herantretenden ideellen Gehalten aus sich eine Form hervorgehen lassen; welcher Art diese Gehalte sein werden, darüber sagt die Anlage nichts aus. Die Anlage wird also erst dann ein Gegenstand möglicher Vorstellungen und Aussagen über sie, wenn sie — aufhört, bloße Anlage zu sein, und so lange sie wirklich bloße Anlage ist, läßt sich rein aus dem gegenwärtigen Befunde nicht über sie „feststellen“. Dieser Sachverhalt muß den Erzieher, wenn er das, was sein Zögling hinsichtlich seiner Anlage ist, feststellen will, in eine Schwierigkeit bringen, die unlösbar wäre, wenn — er eben nicht Erzieher wäre. Denn als solcher ist er gar nicht genötigt mit einer unbegrenzten und deshalb unvorstellbaren Vielheit möglicher künftiger Formungseinflüsse zu rechnen: vielmehr ist ja gerade er es, der, so weit Erzieherwille reichen kann, darüber entscheiden soll, welche ideellen Gehalte in den Formungsprozeß eintreten sollen. Ein eigentümlicher Zusammenhang: um sich die Anlage irgendwie vorstellen zu können, muß er, über den gegenwärtigen Augenblick hinausgreifend, ihre der Zukunft angehörige Durchdringung mit ideellen Gehalten in den Bereich seines Blickes hineinziehen — und dieser Vorblick ist nur deshalb mehr als rein willkürliche Phantasie, weil sein Wollen auf die Gestaltung dieser Zukunft Einfluß hat. Die Anlage kommt für den Erzieher nur in Betracht als Anlage für etwas, nämlich für die Gesamtheit von kulturellen Wertgehalten, die überhaupt im Bereich seines erzieherischen Denkens liegen. Damit tritt aber an Stelle der, objektiv betrachtet, unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher Anlagedeterminationen eine begrenzte Zahl von in Betracht zu ziehenden Formungen; und eben diese Beschränkung macht es dann auch möglich, daß sich klare Vorstellungen über die Anlage des Zöglings bilden. Diese Beschränkung und diese Klarheit ist, wie ersichtlich, erreicht nicht durch ein bloßes Hinsehen auf das, was der Zögling ist, sondern auf das, was aus ihm werden kann oder vielmehr im Sinn der

Erziehung aus ihm werden soll. Die in Betracht gezogenen Erziehungsziele geben die Ordnungsprinzipien ab, nach denen das Sein des Zöglings, das an sich grenzenloser Fortentwicklung fähige, aufgefaßt wird: die Gesichtspunkte, die für die Erziehungspraxis bestimmend sind, sind auch da nicht auszuschneiden, wo das Objekt der Erziehung rein als das, was es ist, vermeintlich unter völligem Absehen von allen praktischen Tendenzen bestimmt werden soll.

Nun aber umgekehrt: sind die Ideen von dem, was geschehen soll, richtungsgebend in der Auffassung dessen, was ist, so kann es nicht bei diesem einseitigen Verhältnis sein Bewenden haben. Denn welchem Erzieher könnte es in den Sinn kommen, bei der Herausklärung der Erziehungsziele abzusehen von dem vorliegenden Befund, den ihm der Zögling vor Augen stellt. Denn einmal kann eine Verfolgung sämtlicher überhaupt im Gesichtskreis des Erziehers liegenden Bildungsmöglichkeiten nicht in Betracht kommen, wenn ein konkreter Mensch zu erziehen ist; es bedarf also schon unter rein quantitativem Gesichtspunkt einer Auswahl unter den dem Erzieher vertrauten Bildungsrichtungen, und nichts anderes kann für diese Auswahl maßgebend sein als der Zögling, wie er ist, d. h. als was er sich bei einem entweder nur gedachten oder auch probeweise ausgeführten Hineinstellen in die verschiedenen Wertrichtungen erweist. Und vor allem sieht wirkliche Erziehung es nicht darauf ab, in dem Zögling nur den Träger einer Vielheit von äußerlich zusammengeordneten, in abstrakter Allgemeinheit gedachten Werttendenzen herauszubilden, vielmehr arbeitet sie hin auf ein konkretes Lebensganzes, daß alle einzelnen Richtungen des Bildungsprozesses durchdringt, zum Zentrum der Persönlichkeit in Beziehung setzt und so statt äußerer Zusammenordnung wirklich innere Form erwirkt. Erst wenn die auf die zukünftige seelische Entfaltung des Zöglings gerichteten Einzelvorstellungen sich zusammenschließen zum Bilde eines teleologischen Ganzen, erst dann bewährt sich jene eigentümliche erzieherische Phantasie, die alle auf Einzelfähigkeiten und Einzelfertigkeiten gerichtete Geschäftigkeit hinter sich läßt. Und gerade die eigentümliche Schöpferkraft dieser Phantasie, die ein Ganzes erschaut, das nicht ist, sondern erst werden soll, und es dabei doch erschaut in dem, was ist, gerade sie ist es, die jenem Vergleich des erzieherischen und des künstlerischen Tuns doch schließlich ein höheres Recht gibt, als es dem Vergleich mit dem technischen

Verfahren zugesprochen werden kann. Wie aber soll nun dieses konkrete Leitbild, das dem Gestaltungswillen des Erziehers voranleuchtet, anders sich formen als eben im Hinblick auf das, was der Zögling nun einmal ist, auf seine „Individualität“ wie sie in anschaulicher Lebendigkeit vor ihm steht — so daß, wenn dieses Sein nur im Ausblick auf das Sollen vorstellig werden konnte, so doch umgekehrt das Sollen nur im Anschluß an das Sein sich zu konkreter Bestimmtheit herausklären kann. So stehen auch hier Seinerfassung und Sollensbestimmung in „Wechselwirkung“. Und auch hier läßt der gewählte Ausdruck noch allzuviel des Trennenden bestehen. Nicht so ist der Zusammenhang zu denken, daß hier ein Bild dessen, was ist, dort ein Bild dessen, was werden soll, sich gegenüberständen und nun im Hin und Her, bei fort-dauernder Geschiedenheit, die Züge sich klärten und bereicherten. Vielmehr ist das, was wir hier um der Deutlichkeit des Gedankens willen zu zwei geschiedenen Bildern mußten auseinandertreten lassen, zu denken als ein Strom lebendigen Werdens, von Einst zum Jetzt und vom Jetzt zum Dereinst sich weitertragend, ein Strom, durch den nun das Denken gleichsam zwei Querschnitte legt, bemüht, des Jetzt mit dem in ihm eingeschlossenen Einst und des Dereinst mit dem in ihm fortwirkenden Jetzt je für sich habhaft zu werden, dieses Jetzt, das ja in Wahrheit dieselbe über das Nacheinander der Zeitfolge übergreifende Lebens-ganzheit ist, die auch in dem Dereinst ihre Überlegenheit über jede bloße Succession erweisen wird. Der Erzieher sieht das, was ist, nicht in punktueller Zusammengezogenheit, sondern als Bewegung, hervorgehend aus dem, was war, und hinstrebend zu dem, was da werden soll, und er sieht das, was werden soll, in unmittelbarem Hervorwachsen aus dem was ist. Alle sprachlich-begrifflichen Distinktionen sind unzulänglich, dieses so ganz und gar unmechanische Verhältnis deckend wiederzugeben¹⁾.

Wir verzichten, wie gesagt darauf, das behandelte Verhältnis durch alle Stufen hindurch zu verfolgen, die zwischen den letzten und allgemeinsten Strukturverhältnissen des erzieherischen Wirkungszusammenhangs überhaupt und dem Einzelfall der konkreten Erziehungswirklichkeit liegen. Wir würden, wenn wir es täten,

1) Verwandte Gedanken schon bei W. v. Humboldt (s. E. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909. S. 205 ff.), in G. Simmels „Lebensphilosophie“ (Lebensanschauung, München 1918), bei M. Scheler (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Halle 1913, S. 53 ff.).

zu zeigen haben, daß das Ganze von Kulturtendenzen, welches im Einzelfall für den Erzieher den Umkreis der in Betracht zu ziehenden Bildungsmöglichkeiten, also dem Inbegriff des für ihn leitenden Sollens bestimmt, auch seinerseits nicht etwa als System von abstrakt allgemeinen Forderungen aufzufassen ist, vielmehr ebenfalls einen durchaus konkreten Gehalt aufweist, und daß es diesen Gehalt einem umfassenden Prozeß verdankt, dessen Verlauf in allen Teilen eben dieselbe Wechselbezogenheit von Seinserfassung und Sollensbestimmung zum Grundmotiv hat — und so fort durch alle Stufen fortschreitender Allgemeinheit hindurch bis zu dem universalen Strukturzusammenhang, von dessen abstraktiver Herausstellung wir ausgingen¹⁾. Im Zusammenhang dieser Betrachtung würde auch die Rede von der „historischen Bedingtheit“ jedes Erziehungsgedankens auf ihren richtigen Sinn und ihr richtiges Maß zurückgeführt werden.

6.

Auf welcher Stufe der Abstraktion wir also auch das pädagogische Denken betrachten mögen, wie sorgsam wir auch die ihm immanente Methodik herausstellen mögen, immer wieder erweist es sich als durchaus entgegengesetzt dem geistigen Verfahren, das den Typus der „angewandten Wissenschaft“ entstehen läßt. Für dieses ist Voraussetzung die reinliche Scheidung einer lediglich betrachtenden und einer auf Ziele gerichteten Haltung des Geistes; hier ist die geläufige Scheidung von Theorie und Praxis Ausdruck des wirklichen Sachverhalts. Im erzieherischen Denken tritt uns dagegen ein geistiges Gesamtverhalten entgegen, das mit seinen tiefsten Wurzeln unter diesen Gegensatz von Theorie und Praxis hinabgreift und sich erst in einer höheren Schicht in diese zwei Verhaltensformen zerlegt, ohne indessen auch innerhalb von ihr diese wurzelhafte Verbundenheit ganz in Vergessenheit bringen zu können. Weil das menschliche Denken und Handeln ganz vorzugsweise ein Außenweltdenken und Außenwelthandeln ist, darum ist es durchaus begreiflich, daß diese erst sekundäre Schei-

1) Gegenstand einer besonderen Untersuchung wird die Frage sein, in welcher methodischen Form sich die der Pädagogik unentbehrlichen Ergebnisse gewisser wirklich „feststellenden“ Disziplinen (etwa der erklärenden Psychologie, der Soziologie) diesem so ganz andersartigen Aufbau einordnen. Vgl. zum letzten überhaupt meine Skizze „Pädagogik“ in: „Die Kultur der Gegenwart“, Bd. Systematische Philosophie²⁾.

dung vielfach als eine ebenso in die Tiefe hinabgehende galt und gilt, wie sie es für das technische Verhalten tatsächlich ist, daß man also auch hier Theorie und Praxis, feststellende Betrachtung des „Materials“ und Aufstellung der auf seine Behandlung bezüglichen Regeln, säuberlich auseinanderhalten zu können, ja zu müssen meinte. Die Geschichte des pädagogischen Denkens ist eine fortlaufende Illustration der Schwierigkeiten, in die man sich mit dieser vermeintlich selbstverständlichen Voraussetzung verwickelt. Ob man von der reinen Betrachtung der Erziehungswirklichkeit oder von der Aufstellung rein idealer Ziele ausging, immer wieder wollte es nicht gelingen, Idee und Wirklichkeit, Sein und Sollen ohne Vergewaltigung der einen oder der anderen Seite zusammenzubringen; immer wieder sah man sich genötigt, da ideell zu werten, wo man lediglich die Wirklichkeit zu betrachten meinte, da Anleihen bei der Wirklichkeit zu machen, wo man rein ideell zu konstruieren gedachte. Was Wunder, daß man sich vergeblich mühte, das nachträglich zu vereinen, was man anfangs, dem wahren Verhältnis entgegen, auseinandergerissen hatte. Dies aussichtslose Ringen wird erst dann ein Ende nehmen, wenn die pädagogische Theorie sich entschließt, den Sachverhalt, den sie sich selbst zu meist verhehlt, nur um sich einem durchaus einseitigen Ideal von Wissenschaftlichkeit angleichen zu können, nicht nur offen eingesteht, sondern auch mit Bewußtsein recht eigentlich zur Grundlage ihrer Methodik macht¹⁾. Nur damit wird sie sich gegen dilettantischen Mißbrauch und erkenntniskritischen Zweifel schützen können, denen gerade jene Unklarheit der methodischen Grundlagen immer wieder Einbruchsstellen und Angriffspunkte verschafft.

Eine solche Gewissensprüfung aber vermag nun einen Nutzen zu stiften, der nicht der pädagogischen Wissenschaft allein zu gute kommen würde. An ihrem Schicksal haben mehr Disziplinen Anteil, als auf den ersten Blick scheinen könnte. Ist erzieherisches Denken nur möglich auf Grund eines ursprünglichen Ineinander von theoretischem Auffassen und praktischem Stellungnehmen, so besagt dies im Grunde nichts anderes, als daß jede, auch die mit aller methodischen Überlegung aufgebaute pädagogische Theorie, ein Werk von durchaus persönlichem Charakter sein muß. Damit haben unsere methodischen Erwägungen uns auf eben die

1) Verwandte Gedanken in E. Troeltschs kulturphilosophischen Forschungen. S. bes.: Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. *Histor. Zeitschrift.* 116. Bd. S. 1 ff.

Grundtatsache geführt, die den Gegnern einer pädagogischen Theorie als ihr stärkstes Argument galt, auf den irrationalen Kern des pädagogischen Denkens. Nur besagt uns dieses „irrational“ hier nicht die Verneinung jeder auf Auffassung des Objekts gerichteten geistigen Betätigung: es soll nur den Grenzstrich ziehen gegen jede „Feststellung“, deren „theoretischer“ Charakter gleichbedeutend ist mit dem Ausschluß jedes persönlichen Elements aus dem Ergebnis der Feststellung. Wer ein auf Seinserfassung gerichtetes Verhalten gleichsetzt mit einer Feststellung so unpersönlichen Charakters, der erhebt ein Erkenntnisideal zu alleiniger Gültigkeit, dem in Wahrheit nur die Naturwissenschaften genügen können, das also keineswegs nur der pädagogischen Wissenschaft unerreichbar ist. Eine solche Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals ist nur möglich auf Grund einer gewissen Zweideutigkeit, die dem Begriff „Feststellung“ gleich manchen ihm sinnverwandten anhaftet. Ein naives Denken ist immer geneigt, zu meinen, diejenige Leistung, der diese Bezeichnung zukommt, bestehe in der Wiedergabe des Ganzen der Wirklichkeit, so wie sie an sich, unabhängig von jeder Beziehung auf ein Subjekt, zu denken ist. Zu Grunde liegt diesem Glauben die Vorstellung, daß, wenn es in einem Akt des Erkennens die Subjektivität der erkennenden Persönlichkeit völlig auszuschalten gelingt, folgeweise das Ergebnis „rein objektiv“ im Sinne einer deckenden Wiederholung des Seienden sein müsse. Ein Weniger an Subjektivität setzt sich nach dieser Auffassung automatisch um in ein Mehr an objektiver Wirklichkeitserkenntnis; ist demnach der Anteil der Subjektivität auf den Nullpunkt herabgedrückt, so ist für das Denkergebnis jeder Abzug am Vollgehalt der objektiven Wirklichkeit beseitigt. Aber so liegt die Sache eben ganz und gar nicht. Zu der „Ausschaltung“ auf der Seite der auffassenden Persönlichkeit steht in Korrelation nicht ein Zuwachs, sondern ein genau entsprechender Abzug auf der Seite des aufzufassenden Objekts. Es waltet ein Wechselverhältnis zwischen der lediglich „feststellenden“ Funktion des Subjekts und der Reduktion der Wirklichkeit auf das Feststellbare. Konzentriert sich die Persönlichkeit auf die rein feststellende Betätigung, was gleichbedeutend ist mit der zeitweiligen Suspension aller anderen Betätigungsweisen des Ichs, so wird auf der Seite des Objekts alles das unsichtbar, was sich seinem Wesen nach gegen eine Feststellung solcher Art sträubt, und übrig bleibt nur das dieser Auffas-

sung Angemessene, dessen Wesen am deutlichsten repräsentiert wird durch das exakt Berechenbare. Auf beiden Seiten also ein Absehen von dem Vollgehalt der Wirklichkeit bzw. des Erlebens. Und zwar kann es zur Durchführung dieser Reduktion nicht kommen ohne einen Akt des Willens im Subjekt: sein Werk ist die Konzentration des Subjekts auf die feststellende Funktion und das korrelative Sichherausheben des Feststellbaren am Objekt. Nun führt aber ein eigentümlicher Zusammenhang dazu, daß diese persönliche Bedingtheit der unpersönlichen Feststellungstätigkeit dem Blick nur allzu leicht sich entzieht. Zunächst läßt nämlich die auf beiden Seiten erfolgende Reduktion den realen Zusammenhang unsichtbar werden, der die Persönlichkeit als lebendiges Ganzes mit dem Ganzen der noch nicht künstlich reduzierten Gesamtwirklichkeit verbindet: weder kann dieser Zusammenhang in Erscheinung treten in der lediglich feststellenden Funktion des Subjekts als solcher, denn diese ist ja gerade mit der Auslöschung des lebendigen Gesamtgehalts der psychophysischen Lebenseinheit gleichbedeutend, noch auch kann er sich dem Blick darbieten in dem als „feststellbar“ herausgeschälten Teil der Gesamtwirklichkeit, denn in diesem ist gerade für die allverknüpfenden Lebensverbindungen kein Raum, besser gesagt: die Methoden dieser Feststellung sind so geartet, daß sie diese Zusammenhänge zerschneiden, folglich unbemerktlich machen müssen¹⁾. Schon dieses wie von zwei Seiten her gleichzeitig erfolgende Abbrechen der Brücken, die Person und Welt verbinden, hat die Wirkung, das die funktionale Zusammengehörigkeit der persönlichen Einstellung im Subjekt und der sachlichen Erscheinung des Objekts zurücktritt hinter einem scheinbaren Gegenüber von zwei völlig geschiedenen, unabhängig voneinander bestehenden Parteien. Dieser Eindruck wird aber verstärkt und scheinbar bestätigt durch ein zweites. Eine Einsicht, die gerade unter gewollter Auslöschung der Gesamtpersönlichkeit zustande gekommen ist, gewinnt dadurch einen Charakter von überindividueller Allgemeingültigkeit, der eben mit den Worten „Feststellung“, „Objektivität“ u. ä. gekennzeichnet wird. Ihr Inhalt scheint dem Subjekt als etwas von ihm gänzlich

1) Die Schwierigkeiten, die sich den Bemühungen um eine sichere Methodik von Biologie und (erklärender) Psychologie entgegenstellen, liegen begründet in der an dieser Stelle bemerklichen Mittelstellung zwischen einer exakt-gesetzlich „feststellenden“ Naturwissenschaft einerseits und einer auf persönlichem Verstehen beruhenden Auffassung der geistigen Welt andererseits.

Unabhängiges, lediglich fertig Vorgefundenes gegenüberzustehen; Subjekt und Objekt erscheinen auch im Lichte dieser Betrachtung als zwei Parteien, von denen jede auch ohne das Bestehen der anderen das wäre, was sie ist; der Akt der Feststellung gilt als bloße Abspiegelung dessen, was als Objekt vorgefunden ist, im Subjekt; es scheidet sich ein „Inneres“ und ein „Äußeres“. Dieser Eindruck verstärkt sich um so mehr, als die Früchte, die das technische Verfahren aus dieser denkenden Bearbeitung des Wirklichen zieht, diese aufs glänzendste bestätigen und rechtfertigen. So kommt es, daß überall da, wo nicht die Reflexion sich auf den Denkakt als solchen richtet, das durch die Naturwissenschaften geübte Verfahren als einzig wissenschaftliche „Feststellung“ gilt, und zwar im Sinne einer deckenden Wiedergabe des Wirklichen, wie es an sich ist. In Wahrheit würde der menschliche Geist, wenn er nur Feststellungen von diesem methodischen Charakter als Wissenschaft anerkennen wollte, der Wissenschaft grundsätzlich weite Sphären der Wirklichkeit verschließen, er würde einer geregelten Erkenntnis der nicht in solchem Sinne „feststellbaren“ Wirklichkeitsinhalte von vorneherein entsagen. Wie unhaltbar eine solche Position ist, davon kann ihr Verteidiger dann am wirksamsten überführt werden, wenn man ihm zeigt, daß er, solange er auf seiner Behauptung besteht, sich selbst die Erkenntnis desjenigen Tatbestandes verbietet, durch den Feststellungen der von ihm einzig als wissenschaftlich anerkannten Art überhaupt erst möglich werden. Denn jene innere Einstellung des Subjekts, welche Voraussetzung aller naturwissenschaftlichen Feststellungen ist, jener Willensakt, der zu der korrelativen Reduktion auf der Subjekt- und Objektseite führt, er kann seinerseits natürlich nicht wieder Gegenstand einer eben solchen „Feststellung“ werden, kann nicht durch die Methodik des Denkens, die er selbst hervorbringt, nach rückwärts hin erklärt werden. Selbst wenn für das menschliche Denken von allen Betätigungen des Geistes nur diejenige Interesse hätte, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse hervorbringt, selbst dann müßte es sich entschließen, wenigstens an dieser Stelle eine Denkmethodik von nicht naturwissenschaftlicher Art anzuwenden, mithin als wissenschaftlich anzuerkennen. Es würde sogar noch einen Schritt weiter gehen und sich dazu verstehen müssen, neben der feststellenden auch die technische und zu ihrer Erklärung weiterhin auch die zwecksetzende Betätigung in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen, denn es würde sich erweisen, daß

die Herausbildung einer feststellenden Funktion nicht rein aus sich, sondern unter dem Druck der lebendigen Bedürfnisse erfolgt ist, die sich in der zwecksetzenden Funktion zur Bewußtheit klären und in der technischen Funktion ihre Befriedigung suchen. Und es würde sich schließlich bei alledem zeigen, daß jede dieser Einzelbetätigungen samt den sie hervortreibenden Motiven schließlich doch nur aus dem Ganzen der Persönlichkeit heraus erfaßt, gedeutet, verstanden werden kann. Damit wäre dann schließlich auch einer Denkmethodik, die sich nicht nur auf die Person in ihrer feststellenden Funktion, sondern in der Ganzheit ihrer Betätigungen, in ihrer vollentfalteten Totalität richtet, das Daseinsrecht im Reiche der Wissenschaft erstritten, gleichzeitig aber auch erwiesen, daß diese Denkmethodik sich von derjenigen, die sich die Feststellung von Beschaffenheiten und Verhaltensweisen der „äußeren“ Natur zum Ziele setzt, grundsätzlich unterscheiden muß, weil ihr Gegenstand jenseits der Scheidungen liegt, die das Gegenüber von Außen und Innen und damit die Möglichkeit einer Methodik des Feststellens bedingen. Niemals kann die Persönlichkeit erfaßt werden, wenn man sie in ein bloßes „Gegenüber“ gebannt, zu einem „Äußeren“ hat werden lassen; kann doch jenes Gegenüber nur durch ein Verhalten erzeugt werden, das auf der Subjektseite die Gesamtpersönlichkeit hinter einer Einzelfunktion zurücktreten läßt, auf der Objektseite jede „Ganzheit“ durch Reduktion auf das Berechenbare zerstört, eben damit aber auch jede über den Gegensatz von Subjekt und Objekt übergreifende Verbundenheit austilgt. In alledem liegen die Dinge für das Denken, das das Ganze der Persönlichkeit zu erfassen trachtet, genau entgegengesetzt: sein Objekt ist nicht ein durch Abstraktion auf das Berechenbare Zusammengeschrumpftes, sondern lebendige Ganzheit in allen ihren Wirkensrichtungen und Selbstoffenbarungen; es findet zu ihr, eben als zu einem Ganzen, den Zugang nicht die Betätigung einer isolierten Einzelfunktion, sondern nur die Totalbetätigung der Persönlichkeit, die im „Verstehen“ alle jene Wirkungsrichtungen in sich anklingen läßt; und endlich ist solcher seelischer Widerhall nur deshalb möglich, weil und insoweit „Subjekt“ und „Objekt“ nicht in gewollter Scheidung einander gegenüberstehen, vielmehr als Glieder einem und demselben Wirkungszusammenhang, derselben übergreifenden Kulturtotalität eingeordnet, in Wahrheit also gar nicht Subjekt und Objekt in dem Sinne sind, wie die „feststellbare“ Natur und ihr Erforscher. So begreiflich also bei der

Außenweltrichtung unseres Denkens die Neigung sein mag, das Erkenntnisideal, dem die Naturwissenschaften nachstreben, als das einzig gültige zu proklamieren, sie stellt uns in Wahrheit vor die Alternative, entweder die Welt des seelisch-geistigen Lebens für unzugänglich jedem wissenschaftlichen Bemühen zu erklären, damit aber u. a. auch die auf naturwissenschaftliche Erkenntnis gerichtete Betätigung des Geistes zu einem unfäßlichen Mysterium werden zu lassen, oder aber diese Welt solchen Methoden zu unterwerfen, die sie nicht zu bemeistern tauglich sind.

Wie wir sehen, erweist sich das Problem der pädagogischen Methodik als ein Spezialfall der geisteswissenschaftlichen Methodik überhaupt. Und zwar spitzt sich dieses Problem im Bereich der pädagogischen Fragestellung in einer ebenso eigentümlichen wie lehrreichen Weise zu, seine inneren Schwierigkeiten treten hier besonders eindrucksvoll hervor. Der Grund dieser Erscheinung ist, wenn ich recht sehe, dieser. Die Pädagogik ist unter den Geisteswissenschaften diejenige, deren Objekt in ausgesprochenstem Sinne der „inneren“ Sphäre angehört. Natürlich sind alle Geisteswissenschaften auf diese Sphäre gerichtet, aber ihre Untersuchungen nehmen doch ihren Ausgang, finden immer einen gegenständlichen Halt und sachliche Umgrenzung an den Taten, Werken, Objektivationen, die in ihrer beharrenden Gegebenheit den Sondergehalt der einzelnen Geisteswissenschaften deutlich bestimmen. Durch diese relativ „äußerliche“ Festgelegtheit haben sie alle in gewissem Maße und gewissem Sinne etwas an sich von der Art von Objektivität, die den Feststellungen der naturwissenschaftlichen Forschung eignet. Einzig Pädagogik entbehrt jedes sachlichen Anhalts solcher Art, weil ihr „Werk“ ja letzten Grundes in jener inneren Welt als solcher liegt, geformtes Seelentum ist. Sicherlich sind auch für sie alle jene Objektivationen des Kulturprozesses nichts weniger als gleichgültig, aber nicht eine bestimmte Klasse von ihnen, sondern sie alle insgesamt, und sie alle nicht etwa an sich, um ihres Sachgehalts willen, sondern in ihrer Bezogenheit auf das über alle sachlichen Scheidungen hinweggreifende Lebensganze der sich entfaltenden Kultur, dem sie dient. Sie zieht von allen Sachgebieten her gleichsam Strahlen in das Zentrum hinein, innerhalb dessen alle sachlichen Bestimmtheiten sich in einen universalen Werdeprozeß hinein verflüssigen. Eben dieses Fehlen fester Grenzlinien war auch bestimmend für den Gang, den unsere Untersuchung genommen hat. Statt ganz unmittelbar auf die Bestimmung

des pädagogischen Denkens loszugehen, hatten wir die verschiedenen Bilder zu prüfen, deren Sprache und Denken sich bedienen, um das in sich Unfaßliche in den Kreis des Vorstellbaren hineinzuziehen. Indem wir dann von allen diesen Vergleichen dasjenige abstreiften, was das Gesuchte zu verfälschen geeignet war, näherten wir uns von verschiedenen Seiten her indirekt dem, was rein an sich für den Begriff nie erreichbar ist.

So erklärt es sich, daß Pädagogik in der Tat die objektiv am wenigsten festgelegte, die unexakteste unter den Geisteswissenschaften ist. Deshalb ist aber auch gerade sie durch den Versuch, das Ideal naturwissenschaftlich-exakter Feststellungsmethoden den Geisteswissenschaften aufzudrängen, so sehr bedroht wie keine andere. Ist ihr Bestand und ihre Fortentwicklung in Frage gestellt auf der einen Seite durch das Ansinnen, sich einer Methodik von naturwissenschaftlicher Art unterwerfen zu lassen — und ihre Behandlung als „angewandte Wissenschaft“ kommt auf diese Forderung hinaus — auf der anderen Seite durch die Lehre, sie sei überhaupt keine Wissenschaft, so ist dies nichts anderes als die oben formulierte Alternative, vor die man die Geisteswissenschaften überhaupt zu stellen liebt, hier in größter Entschiedenheit ausgesprochen, weil die Pädagogik die methodische Sonderart der Geisteswissenschaften mit schroffster Einseitigkeit ans Licht stellt. Daß sie dies tut, das hat seinen tiefsten Grund darin, daß in ihr als der Theorie eines Handelns die mehr als theoretischen Interessen, die auf dieser Seite des globus intellectualis in Wahrheit die herrschenden sind, sich zu größter Klarheit herausarbeiten. Genau so, wie die „Feststellungen“ des naturwissenschaftlichen Denkens nach ihrer Entstehungsweise und ihrem Recht uns dann am kenntlichsten werden, wenn das Licht des technologischen Denkens auf sie fällt, so werden uns die tiefsten Motive des „Schauens“, das höchste Leistung der Geisteswissenschaften ist, erst dann offenbar, wenn wir es zu dem gestaltenden Willen der Pädagogik in Beziehung setzen.

Politik und Idealismus.

Von **Hermann Herrigel.**

Die Fragestellung, von der die folgende Abhandlung ausgeht: „Ist idealistische Politik möglich?“ ist angeregt durch Natorps neues Buch „Sozialidealismus“. Sozialidealismus bedeutet die Fruchtbarmachung des Idealismus für das soziale Leben. Der Inhalt des Buches ist zugleich politisch, pädagogisch und philosophisch, denn es erstrebt eine Erneuerung der ganzen politischen Gestaltung des Volkes durch soziale Erziehung und gründet die soziale Erziehung auf einen radikal durchgeführten Idealismus. Natorp entwirft das Bild einer nicht politisch, d. h. von oben her, sondern genossenschaftlich, d. h. von unten her aufgebauten sozialen Gemeinschaft, deren Bestand allein auf der freiwilligen Leistung aller Einzelnen für das Ganze beruht. Die Menschen dazu vorzubereiten ist die Aufgabe der sozialen Erziehung. Erziehen darf aber nicht heißen, den Menschen zu einem bestimmten, vorgesetzten Ziele hinzuziehen, ihm bestimmte Wahrheiten und Gesinnungen beizubringen, sondern ihn gerade umgekehrt aus aller Bestimmtheit durch endliche Dinge (der heutigen Politik und Wirtschaft) zurückzuziehen, ihn zum eigenen Selbst, zum Ursprung, der vor aller Bestimmtheit liegt und aus dem erst alle Bestimmtheit fließt, zu führen. Erziehung soll „nur Hinweis sein, das Gesuchte bei sich selber zu suchen, es aus den Tiefen der Selbstbesinnung zu schöpfen“. Ihr Ziel ist, die Masse aufzulösen und „das Volk von Genies“ zu verwirklichen, so daß die Individualkräfte sich nicht mehr gegenseitig binden, nicht mehr „ihren Druck auf den Punkt des Aufeinanderpralls richten“, sondern zum freien Auswirken kommen und „einem bleibenden Friedenszustand gemeinsam bewußt zustreben“. Diese idealistische Grundlegung der Erziehung ist aber von Natorp nicht bloß als eine rückwärtsschauende Theorie gedacht, die sich selber genügt, sondern sie soll verwirklicht werden, sie soll den vorwärtsweisenden Plan abgeben für den

neuen politischen „Aufbau der Menschengemeinschaft in Wirtschaft, Staat und Erziehung“. Damit erst ist der Sinn des Sozialidealismus erfüllt. Natorp sagt in der Einleitung seines Buches: „Ein gesunder Idealismus darf nicht in die Weiten lebensferner „Ideen“ hinausschweifen, er muß mitten im Leben, im härtesten Leben der ringenden Menschheit heimisch werden. Idealismus . . . bedeutet das kühne Wagnis radikaler Umkehr und Erneuerung aus innerstem Lebensquell“. Ist aber der Idealismus überhaupt einer solchen Anwendung auf die Praxis fähig? Kann das Idealbild des genossenschaftlichen Staates, wie es sich aus der Durchdringung des Sozialismus mit dem idealistischen Grundsatz der Autonomie des Geistes ergibt, verwirklicht werden, oder schließt es nicht Voraussetzungen ein, die seine Verwirklichung unmöglich machen? Die Erörterung dieser Fragen, die sich auf das Verhältnis der drei Elemente des Buches zueinander beziehen, ist von um so größerer Bedeutung, weil sie selbstverständlich Scheinendes in Angriff nehmen.

Die Besonderheit des Transzendental-Idealismus, um den es sich hier nur handelt, liegt darin, daß er die Einheit nicht mehr wie das Mittelalter als höchste, über der Wirklichkeit stehende und sie umfassende Realität denkt, sondern als der Wirklichkeit zugrunde liegend, und daß ihm die Einheit nicht mehr gegeben, sondern problematisch geworden und ins Unendliche gerückt ist. Dieser Idealismus, der das Denken der letzten Jahrhunderte beherrscht, geht hervor aus der nominalistischen Wendung des Universalienstreites und steckt schon in der Formel „universalia post rem“. Die substantielle Einheit der mittelalterlichen Welt ist zerbrochen, der Mensch entdeckt zugleich in ganz neuer Weise die Fülle der Diesseitigkeit, der Wirklichkeit: damit ist schon das neue Problem der gesetzmäßigen Einheit der Wirklichkeit gestellt. Damit aber, daß die Einheit überhaupt problematisch wird, ist sie ins Unendliche gerückt. Sie ist nicht mehr die universale Hülle, die die ganze Welt zusammenhält, und in der alle Einzelheiten, auch der Mensch selber ihren planmäßigen, festen, in der göttlichen Weltordnung vorgesehenen Ort haben, sondern sie wird nun selber immanent und im Innern des Menschen gesucht. Denn der Unendlichkeit gegenüber erwacht im Menschen das mystische Selbstbewußtsein des Individualismus, das seinen ersten Ausdruck bei Eckehart gefunden hat. Durch dieses Subjekt der „intensiven Unendlichkeit“, das in den folgenden Jahrhun-

derten des neuen Idealismus alle philosophischen Probleme auf sich gezogen hat, hängen der Idealismus und der Individualismus innerlich aufs engste zusammen. Der Individualismus ist die Form, in der der Idealismus aktiv und praktisch wird. Zunächst freilich ist der idealistische Grundsatz, daß die Wirklichkeit nicht ein regelloses Chaos sei, sondern daß ihr eine Gesetzmäßigkeit zugrunde liege, kein praktischer, sondern ein Postulat des Denkens, einer reflektierenden Einstellung auf die Wirklichkeit. Dieser reflektierende Idealismus ist „Kritik“, das heißt „hinaus über das bloße Verstehen der Sache, das Verstehen dieses Verstehens selbst aus seinen eigenen tiefsten Gründen, den Gesetzen des Logos“; da er dem Gebiete des Verstehens, nicht des Bildens und Handelns angehört, geht sein Weg vom Verstandenen, d. h. der Wirklichkeit, zu den Vernunftgesetzen des Verstehens. Diese sind entweder konstitutiv wie die Kategorien, oder regulativ wie die Ideen, aber nicht praktisch im Sinne einer zu verwirklichenden Aufgabe. Auch die „Kritik der praktischen Vernunft“ hat es weder mit der Frage praktischer Ziele, noch auch der Verwirklichung eines Idealzustandes (der „Glückseligkeit“) zu tun, sondern „lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) der letzteren, nicht mit einem Erwerbsmittel derselben“. Von diesem Idealismus aus, der nur eine Erkenntnis der Vernunftbedingungen, d. h. der transzendentalen Prinzipien ist, bedarf es einer völligen Umkehrung, um ihn zum Prinzip praktischer Aufgaben zu machen. Diese Umkehrung war aber unausbleiblich und notwendig, wollte der Idealismus nicht eine weltflüchtige Theorie bleiben, und sie wurde auch tatsächlich schon von der Reformation vollzogen. Sie macht die transzendentalen Vernunftbedingungen zu den Prinzipien der ethischen Haltung des Individuums und stellt die Forderung auf, sie psychisch zu verwirklichen. Diese Hereinziehung der transzendentalen Prinzipien in das psychologisch-empirische Subjekt ist aber das Hauptstück der individualistischen Subjektauffassung.

Der eigentliche Sinn des Individualismus ist die Einheit des Transzendentalen und des Psychologischen. Sie bedeutet, daß die Form, d. h. das Vernunftgemäße im weitesten Sinne, unmittelbare Funktion des Lebens selber ist, so daß also alle Gesetzmäßigkeit schon in der niedersten Einheit des Lebens, im Augenblick, liegt. Das Gesetz besitzt kein selbständiges Eigendasein, sondern ist nur in dem Augenblick selber da, in welchem es sich auch inhaltlich

differenziert. Damit ist zwischen der Materie des Gesetzes und der Form der Gesetzlichkeit jeder Unterschied (der die kantische Ethik völlig beherrscht) aufgehoben, denn das Gesetz ist nichts mehr außer der reinen Funktion des Lebens. Das bedeutet aber, daß alle Gesetzlichkeit überhaupt formaler Natur sein muß, und damit ist es grundsätzlich ausgeschlossen, daß dem Individuum irgend eine inhaltbestimmte Forderung von außen her gegenübertritt. Die Inhaltsbestimmtheit der formalen Gesetzlichkeit fließt vielmehr aus dem Leben selber und kann daher niemals im Widerspruch stehen zum Gewissen. Der Individualismus leugnet also keineswegs eine Gesetzlichkeit überhaupt, er erhebt nicht den Anspruch auf Freiheit im Sinne unbeschränkter subjektiver Willkür, sondern er leugnet nur den Gegensatz zwischen der Gesetzlichkeit und der Lebenstotalität, zwischen einem allgemeinen Gesetz und dem individuellen Lebenslauf. Die individualistische Freiheit verlangt nur Raum für die ungehemmte Entfaltung der dem Individuum als solchem zugehörigen und sein Wesen ausmachenden Gesetzmäßigkeit, des „individuellen Gesetzes“. Diese Forderung ist aber nur die logische Folgerung aus dem formalen d. h. inhaltsleeren Charakter des individuellen Gesetzes. Denn wenn es inhaltlich irgendwie vorbestimmt wäre, und wenn damit seine unendliche Auswirkungsmöglichkeit an irgend einer Stelle eine grundsätzliche Grenze hätte, so würde das ein allgemeines, jenseits des Individuums bestehendes, transzendentes Gesetz voraussetzen, so daß das individuelle Gesetz in Wahrheit kein Gesetz, sondern nur ein Satz des transzendenten Gesetzes wäre. Individualismus bedeutet also, daß das individuelle Gesetz das einzige Gesetz überhaupt ist, d. h. daß alle überhaupt mögliche Gesetzmäßigkeit dem Individuum immanent, somit transzendental, nicht transzendent ist. Nur so kann die Wirklichkeit eine freie Schöpfung des Individuums sein. Die Umkehrung des eben genannten Satzes besagt ferner, daß das Individuum seinem Wesen nach reine Gesetzmäßigkeit ist, d. h. alle seine Lebensäußerungen notwendige Funktionen des individuellen Gesetzes sind. Das ist der Ausdruck der vollen Identität des transzendentalen und des psychologischen Subjekts. Auch das liegt im Begriff des individuellen Gesetzes selber schon, denn wenn keine überindividuelle allgemeine Gesetzmäßigkeit vorhanden ist, ist gar kein Kriterium denkbar, nach welchem ein Widerspruch zwischen dem individuellen Gesetz und dem individuellen Lebensablauf aufgefunden und er-

kannt werden könnte. Diesem Urteil liegt daher immer der Fehler zugrunde, daß das individuelle Gesetz zum überindividuellen verallgemeinert wird. Es sind also letzten Endes zwei Sätze, die das Wesen des Individualismus, der Einheit von Individuum und Gesetzlichkeit, ausmachen: Das Individuum ist reine Gesetzlichkeit, und: Alle Gesetzlichkeit ist individuell.

Der geschichtliche Ursprung dieser Theorie des Individualismus ist in dem Geniebegriff Kants zu suchen. „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“. Die Kunst setzt Regeln voraus, aber da es kein Begriff, keine allgemeine Regel sein kann, „so muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich“. Hier kommt also zur bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft ein Drittes hinzu, das überhaupt nicht Urteilskraft, sondern schöpferische Kraft ist, denn die Kunst ist das Gebiet, in dem der Gegensatz zwischen dem Besonderen und Allgemeinen, der Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben ist. Das Genie, die Einheit des transzendentalen und des psychologischen Subjekts, hat aber bei Kant nur hier seine Stelle. Er kennt kein wissenschaftliches Genie und — was hier vor allem in Betracht kommt — er ist weit entfernt, dem Menschen für das Gebiet des praktischen Handelns, der Verwirklichung, moralisches Genie zuzuschreiben. „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins, fähig ist. — Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Ein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“. Da die Nachfolger Kants diese Einschränkung des Geniebegriffs fallen ließen, ist, wie Cassirer sagt, „Kants Lehre vom Genie der historische Ausgangspunkt für alle jene romantisch-spekulativen Fortbildungen des Geniebegriffs geworden, in denen der produktiven ästhetischen Einbildungskraft eine schlechthin welt- und wirklichkeitserzeugende Bedeutung zugeschrieben wurde“.

Das trifft den Kern des praktischen Idealismus, der vom Individuum aus die Verwirklichung der Autonomie des Geistes und

die geistige Durchdringung des praktischen Lebens erwartet. Dieser individualistische Geist unserer Zeit findet seinen Ausdruck weniger theoretisch in den direkt ausgesprochenen Zielsetzungen und Programmen, als methodisch darin, daß er dem ganzen Denken und Wollen zugrunde liegt. Denn unser ganzes geistiges Leben kennt in seiner vollkommenen Desorganisation und nach dem Verlust jeglicher Autorität als den einzigen sicheren Grund nur noch das Erlebnis und es weiß keinen andern Ausweg aus seinen Nöten als die „Unmittelbarkeit“ und „Sachlichkeit“ des Erlebens, die individuelle Wahrhaftigkeit, die reine Selbsttätigkeit, die volle Befreiung der Kräfte des Individuums. Die Jugendbewegung und alles was damit zusammenhängt, überhaupt alle jene Reform- und Erneuerungsbestrebungen, die vor allem auf einen neuen Aufbau der Gemeinschaft gerichtet sind, sind im Grunde individualistisch und, so verschieden sie übrigens unter sich in Weg und Ziel sein mögen, sie sind alle darin einig, daß nur aus dem Individuum d. h. „aus innerstem Lebensquell“ eine Erneuerung des Lebens und der Gemeinschaft möglich sei. Sie kommen von dem individualistischen Postulat nicht los, obwohl ihr Ziel über den Individualismus hinausgesteckt ist; denn Gemeinschaft bedeutet Bindung des Individuums. Ihnen schwebt aber eine Gemeinschaft vor, die ganz auf „innerer Wahrhaftigkeit“ beruhen, also nie als starre Form in Gegensatz zum flüssigen Erlebnis treten, sondern in jedem Augenblick vom freien Willen des Einzelnen getragen sein soll. Daher sind sie auch nicht über die Gründung unzähliger sektenhafter Bünde hinausgekommen, denn die Sekte ist die eigentliche Form der individualistischen Gemeinschaft. Dieser Individualismus beherrscht in pazifistischen und revolutionären Programmen, in den proudhonistisch-anarchistischen Genossenschaftsidealen, im Rätegedanken, in dem Schlagwort des „Aufbaus von unten“ selbst die Politik. Ja man darf wohl allgemein sagen, daß soweit die Bürgerlichen und „Geistigen“ überhaupt ein positives Verhältnis zur Revolution gefunden haben, der Grund ihrer revolutionären Gesinnung in einem individualistisch aufgefaßten Idealismus zu suchen ist. Wie tief unser ganzes Leben in allen Gebieten methodisch von den individualistischen Grundgedanken durchdrungen ist, könnte nur ein vollständiger Überblick zeigen. Es sei nur noch hingewiesen auf den analytischen Psychologismus, der die vorherrschende Denkmethode, nicht nur der heutigen Philosophie, sondern auch der Geschichtschreibung und Biographie.

auch in der Literatur und Kunst ist und der nur darin seinen Grund und Sinn hat, daß er auf der unausgesprochenen Voraussetzung beruht, daß die Erlebnisse nicht bloß empirisch-psychologische Tatsachen sind, sondern daß in ihnen die Gesetzmäßigkeit des Geistes unmittelbar sich auswirkt und erkennbar wird.

Der großen Bedeutung gegenüber, die der Individualismus daher heute gerade auch für die praktischen Fragen besitzt, ist es notwendig, einmal grundsätzlich die Frage aufzuwerfen nach seiner Leistungsfähigkeit für die Verwirklichung idealistischer Forderungen, das heißt nach seinen Grenzen. Unter der idealistischen Forderung soll hier nicht bloß die Verwirklichung eines reinen Idealzustandes verstanden werden, sondern jede Zielsetzung, die irgendwie auf eine, wenn auch nur teil- und schrittweise, „Verbesserung“ des Bestehenden ausgeht. Verbesserung bedeutet immer die Überwindung einer sachlichen oder persönlichen Gegensätzlichkeit, die Herstellung eines Friedenszustandes, einer „Einheit“, ob es sich um den Arbeitsfrieden oder um Schulreform oder um den Aufbau der Familie handelt. Wie das alles sein müßte, wissen wir sehr genau; an Programmen und Theorien fehlt es uns wahrlich nicht. Der Individualismus erwartet die Erfüllung dieser Forderungen immer vom freien Willen des Einzelnen. Zu den politischen Mitteln der Organisation „von oben her“ hat er (und die Erfahrung gibt ihm darin Recht) alles Zutrauen verloren und so hält er grundsätzlich nur das für gesichert, was unmittelbar lebendig ist und auf der Einsicht und dem Verantwortungsgefühl aller Einzelnen beruht. Er hält eine Ordnung des ganzen Lebens nicht nur für erstrebenswert, sondern auch für möglich, die niemals zur Form erstarrt, sondern in der Gesinnung dauernd lebendig bleibt, und glaubt, daß nur auf diese Weise Forderungen geistiger Natur sich in die Wirklichkeit umsetzen lassen. Unsere Frage ist nun nicht darauf gerichtet, aus welchen erfahrungsmäßigen, psychologischen Gründen diese Forderungen in der Wirklichkeit noch nicht erfüllt worden sind, sondern ob dieses Zurückbleiben nur ein empirisches, durch zufällige geschichtliche Gründe bedingtes ist oder ob die Erfüllung der idealistischen Forderung aus wesentlichen Gründen unmöglich ist. Wir begnügen uns nicht mit dem Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“; wir dürfen nicht dem Glauben nur einen Unglauben gegenüberstellen, sondern es handelt sich für uns darum, aus dem Wesen des Individualismus

die grundsätzliche, theoretische Grenze seines möglichen Bereiches in der Praxis einzusehen. Da alle idealistischen Forderungen als Einheitsforderungen auf die Verwirklichung der Herrschaft des Geistes hinzielen, wird zu fragen sein, ob die Autonomie des Geistes nur durch die wirkliche, psychologische Autonomie des Individuums möglich ist, oder ob die Verwirklichung nicht gerade umgekehrt die Überwindung des Individualismus voraussetzt. Da die letzte idealistische Einheitsforderung in der Praxis der Aufbau der menschlichen Gemeinschaft ist, so fällt unsere Frage zusammen mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Bedeutet Autonomie des Geistes im praktischen Leben den Primat des Individuums (wie der idealistische Individualismus will) oder den Primat der Gemeinschaft?

Mit dieser Problemstellung kehren wir zum Sozialidealismus Natorps zurück. Daraus ergibt sich nun die anfangs zurückgestellte Frage nach dem Verhältnis des philosophischen Gehaltes des Buches zu seinem politisch-pädagogischen. Der innere Zusammenhang zwischen Idealismus und Individualismus in dem genossenschaftlichen Staat ist nach den letzten Ausführungen ganz klar, denn die Voraussetzung und Forderung der Freiwilligkeit der Individuen im Dienste der Gesamtheit ist die unmittelbare Folgerung aus dem idealistischen Grundsatz, daß alles Äußere von innen her begründet sein muß. Der individualistische Charakter dieses Gemeinwesens liegt aber nicht allein darin, daß es sich organisch von den Individuen her aufbaut, sondern die innere Struktur des ganzen Gemeinwesens entspricht vollkommen den beiden Sätzen, die die Analyse des Individualismus ergab: Die absolute Freiwilligkeit besagt, daß die einzelnen Glieder reine Gesetzlichkeit sind, und das Fehlen einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten selbständigen politischen Zentrale, daß alle Gesetzlichkeit bei den einzelnen Gliedern liegt. In sich ist das Idealbild, das Natorp entwirft, von vollkommener innerer Folgerichtigkeit und Geschlossenheit, aber was vermag ein solches Idealbild für die praktische Politik zu bedeuten? „Jede ernsthafte Theorie muß heute den Weg zur Praxis finden, sonst hat sie verspielt“. Der eigentliche Sinn dieses Buches ist auch die Verwirklichung des Ideales, seine Umsetzung in die Praxis. Wir dürfen daher nicht innerhalb des ideellen Kreises stehen bleiben, sondern müssen nach der Möglichkeit seiner Verwirklichung fragen: Ist es grundsätzlich möglich, den Friedenszustand des genossenschaftlichen

Staates durch rein erzieherische Mittel, das heißt durch „Wollen machen“, durch die Befreiung des individuellen Willens, durch seine „Rücklenkung auf den reinen Grundwillen“, herbeizuführen oder nur (wenn auch nicht ausschließlich) durch politische Zwangsmittel? Diese Frage nach dem Verhältnis von Erziehung und Politik ist die Grundfrage des praktischen Idealismus einerseits und der Politik andererseits.

Die ideelle Möglichkeit des genossenschaftlichen Staates hat ihren tiefsten Grund in dem Glauben an eine absolute Harmonie aller Gegensätze. In dieser Einheit, die hinter jeder Gegensätzlichkeit steht, findet nicht allein der Gegensatz zwischen einzelnen Individuen und Individuum und Gesamtheit, sondern auch der zwischen Theorie und Praxis überhaupt seine Lösung, so daß durch sie die praktische Verwirklichung nicht bloß möglich, sondern gefordert wird. Der absoluten Einheit des Geistes entspricht auf der Subjektseite die reine geistige Aktivität der Individuität. Sie ist das Subjekt der Freiwilligkeit, die die Genossenschaft zu einem Organismus von geistigen, gleichgerichteten Kräften macht und den Kampf von aktiven und Trägheitskräften, von Geist und Ungeist ausschließt. Allein ihre volle Auflösung findet die Gegensätzlichkeit erst in der absoluten Einheit der dritten Stufe des Dreischrittes, in welchem der Geist von der potentiellen Unendlichkeit der Null über die Gegensätzlichkeit aufsteigt zur erfüllten und absoluten Unendlichkeit. Die Kontinuität dieses Weges hat aber einen Bruch, denn der Übergang von der zweiten Stufe zur dritten muß erkaufte werden um den Verlust der endlichen Bestimmtheit d. h. der Inhaltlichkeit des Gegensatzes. Es ist schließlich nicht mehr der Gegensatz zwischen konkreten Gliedern mit seinem besondern, einmaligen Inhalt, der in der absoluten Einheit aufgehoben ist, sondern die letzte, nur noch formale Gegensätzlichkeit zwischen Geist und Ungeist überhaupt. Was kann also diese Lösung in der Leerheit des Formalen für die konkreten Gegensätze des praktischen Lebens anderes bedeuten, als nur das Postulat, daß alle Gegensätzlichkeit im absoluten Unendlichen ein Ende finden muß, da doch beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe, von der Gegensätzlichkeit zur Einheit, gerade diejenigen Strukturelemente der zweiten Stufe, die die Gegensätzlichkeit ausmachen, verschwinden! Die absolute Einheit kann also jedenfalls für die Praxis nicht die Bedeutung einer Regel haben, nach der im einzelnen Fall ver-

fahren werden kann. Noch deutlicher wird dieser Sprung zwischen den Stufen auf der Subjektseite. Die absolute Einheit der Gegensätze liegt jenseits des Endlichen, das Reich des Endlichen aber ist als das der Gegensätzlichkeit definiert. Das Subjekt der Einheit und der Gegensätzlichkeit ist daher nicht identisch. Das Subjekt des Stufengangs ist, wie Natorp ausdrücklich sagt, „nicht das bloß gedachte universale (Kants „transzendentes“) Subjekt; dieses hat bloß methodische, nicht reale Bedeutung. Der ganze beschriebene Stufengang hätte gar keinen Sinn im reinen An-sich des All-lebens; aber dieses ist ja, für das wirkliche Bewußtsein, nur die obere, ideale Grenze. — Also gilt der Stufengang nur im Zwischenreich, der (das? d. V.) allein überhaupt eine Entwicklung, wie des Gehalts, so der Ichbeziehung kennt. — Reales Bewußtsein ist also nur zu denken als Gegenverhältnis wenigstens „eines (nicht bloß idealen) Ich und eines (nicht bloß idealen) Du“. Damit ist der Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem psychologischen Subjekt ganz klar gezogen und es ist damit zugestanden, daß die Einheit nicht für das reale, psychologische, sondern nur für das ideale Subjekt gilt. Die Individuität ist nur transzendentes Subjekt der reinen Einheit, der „Genossenschaft“, allgemein der dritten Stufe und darf nicht in die reale Welt der zweiten Stufe hereingezogen werden, wie es mit dem psychologischen Begriff der Freiwilligkeit geschieht. Das psychologische empirische Subjekt ist aus dem Bereich der absoluten Einheit ebenso ausgeschlossen wie aus dem Bezirk der „Heiligkeit“. Die Einheit gehört ihm nur als seine „obere, ideale Grenze“ zu, als seine unendliche Aufgabe, der es sich wohl nähern, die es aber nie verwirklichen kann. Da der Mensch also zwar immer Gegensätze überwinden, aber nicht aus der Gegensätzlichkeit überhaupt heraustreten kann, ist dieses „nie“ keine empirische, sondern eine wesentliche Grenzbestimmung. Das psychologische Subjekt ist nicht reine geistige Aktivität und reine Gesetzlichkeit, wie der Individualismus fordert, sondern das der Einheit in ihm Widerstrebende, das seine Mangelhaftigkeit, seinen „Fragmentcharakter“ ausmacht, gehört mit zu seinem unverlierbaren Wesen.

Der Individualismus macht aber den Fehler, daß er sich über diesen Gegensatz zwischen dem transzendentalen Subjekt seiner idealen Forderungen und dem psychologischen Subjekt hinwegsetzt. Paul Ernst nennt das zutreffend die „idealistische Gewalttat“. Der Grund dieses Fehlers liegt schon im Ursprung des

Individualismus selber, denn das Transzendente wird schon durch die Rückwendung auf die Praxis umgedeutet zur psychologischen Aktivität, d. h. zur Freiwilligkeit und „Gesinnung“. Der Individualismus ist also letzten Endes ein umgekehrter Psychologismus, denn während dieser psychologische Vorgänge zu transzendentalen Prinzipien macht, macht jener transzendente Prinzipien zu psychologischen Fähigkeiten. Diese Unklarheit bleibt ihm immer anhaften; sie tritt deutlich zutage im Lebensbegriff Simmels, der zwischen einem metaphysischen und einem vitalen Sinne schwankt. Einmal sagt er: „Wie es einen weitesten Begriff des Guten gibt, der Gutes und Böses in deren relativem Sinne einschließt, einen weitesten Begriff des Schönen, der den Gegensatz von Schöner und Häßlichem in sich befaßt, so ist das Leben in dem absoluten Sinne etwas, was sich selbst im relativen Sinne und seinen Gegensatz, zu dem es und der zu ihm eben relativ ist, einschließt, oder sich zu ihnen als seinen empirischen Phänomenen auseinanderfaltet“. Und an anderer Stelle: „Darum ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben; dieses ist nicht eine Totalität für sich, der das einzelne Handeln in ideeller Abgetrenntheit gegenüberstünde“. Dieser inneren Schwierigkeit des Individualismus ist auch Natorp nicht entgangen, wenn er die Verwirklichung seines Planes fordert und doch das reale Subjekt als das wesentlich gegensätzliche bestimmt, oder wenn er seinen politisch gedachten Plan an anderer Stelle nur als regulative Idee verstanden wissen will: „Andererseits wäre es ein glattes, leicht zu berichtendes Verkennen jedenfalls des von uns vertretenen, „kritischen“ Rationalismus, wenn die von ihm angestrebte Begründung im allgemeinen Gesetze der Idee als Konstruktion aus einem allgemeinen Ideal der Vernunft, das heißt konstitutiv („transzendent“) und nicht lediglich im Sinne der regulativen Methodik der Idee („transzendental“) gedeutet würde“.

Die reine, formale und inhaltleere Idee, die im Unendlichen liegt, kann für den Menschen, seinem „moralischen Zustande“ gemäß, nicht praktische Aufgabe der Verwirklichung sein, sondern nur der transzendente, konstitutive oder regulative, Grund seiner Wirklichkeit. Wird die praktisch-sittliche Aufgabe des Menschen ins Unendliche gerückt, so wird damit ein Subjekt gefordert und vorausgesetzt, das reine Gesetzlichkeit ist, da nur die reine Gesetzlichkeit ins Unendliche vorzudringen vermag. Der Mensch

aber vermag nur endliche Aufgaben zu verwirklichen. Damit ist nicht der Idealismus, sondern nur der idealistische Individualismus abgelehnt und das Problem des Finitismus gestellt. Vielleicht hat auch Kant dem Menschen noch zu viel zugestanden, wenn er ihm die Achtung vor dem formalen Sittengesetz als seine Tugend zuwies; denn damit ist die inhaltliche Bestimmung des formalen Sollens, auf die alles ankommt, dem individuellen Gewissen jedes Einzelnen überlassen. Um das Sollen immer richtig zu deuten, d. h. die praktischen Gegensätze zur Einheit führen zu können, ist von ihm nicht allein die in jedem Augenblick verwirklichte volle Einheit von Sein und Sollen, sondern auch eine unausgesetzte, nie ermüdende Gewissenswachheit verlangt. Damit ist dem Menschen eine Verantwortung für das Unendliche aufgeladen, der der empirische Mensch nicht gewachsen ist.

Das letzte Ergebnis läßt sich auch ganz kurz und einfach so ausdrücken, daß das individualistische Subjekt wohl Forderung, aber nicht Voraussetzung sein kann, während der Idealismus beides vertauscht und unbesehen seine transzendente Voraussetzung zur Forderung, seine Forderung zur psychologischen Voraussetzung macht; und zwar zur Voraussetzung der Verwirklichung von Aufgaben, die außerhalb des individualistischen Bereiches liegen. Der transzendente Idealismus kann ja nur vermittels des Individualismus sich auf die Praxis beziehen, denn die methodische Richtung des idealistischen Denkens: „von innen nach außen“ setzt an sich schon ein dynamisches, schöpferisches Individuum, griechisch Atomon, an den Anfang. Eine rein logische Entwicklung des atomistischen Gedankenganges, auf die sich auch Natorp zustimmend bezieht, gibt Arthur Bonus in seinem Gespräch „Der Physiker; Eine Phantasie“.

Das atomistische Denken hat aber in sich eine Schranke, da im Atom wohl eine ins Unendliche gehende Energie liegen kann, aber kein Prinzip der Begrenzung ihrer Auswirkung, d. h. der Zielsetzung. Die Atomtheorie erfüllt alle Ansprüche eines Denkens, das nur auf die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten gerichtet ist, aber sie versagt, wo es sich um das Konkrete, um die begrenzte Gestalt handelt. Es wäre denkbar, daß sie die Gesetzmäßigkeit der chemisch-physiologischen Vorgänge in lebendigen Organismus vollkommen erklären könnte; sie wird aber niemals etwas darüber aussagen können, warum etwa zwei Pflanzen, in denen sich dieselben Gesetzmäßigkeiten abspielen, verschiedene

Gestalt haben. Und das gilt nicht bloß für die organische Gestalt, sondern für jede Begrenzung des gesetzmäßigen Ablaufes. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Atom mit der bestimmten Gestalt irgend eines Gegenstandes nichts zu tun hat, daß beide grundsätzlich inkommensurabel sind und daß hier neben dem unendlichen Prinzip der Atomistik ein anderes Prinzip wirksam ist, das Prinzip des Konkreten. Das alles ist nichts Neues, aber es mußte hier daran erinnert werden, da auch in der Gemeinschaft das Prinzip des Konkreten steckt. Die Gemeinschaft ist nicht atomistisch-individualistisch zu verstehen; sie ist keine Funktion der individualistischen Energien, sondern ihre Begrenzung.

Das Prinzip des infinitesimalen Denkens, d. h. des Denkens mit atomistisch-unendlichen Größen ist die Ersetzung des statischen endlichen Substanzbegriffes durch den dynamischen Funktionsbegriff. Es liegt schon im Begriff des Unendlichen, daß die Funktionen nur Richtungsbestimmtheiten sind und daß sie in ihrer Richtung beharren. Das gilt auch von den individualistischen Energien. Ihre Richtung ist gegeben durch die idealistische Forderung, die Gegensätzlichkeit, die im Wesen des empirischen Menschen liegt, in einer Einheit aufzulösen. Der Charakter dieser Forderung ist also der einer unendlichen Aufgabe. Das bedeutet, daß die beiden Grund-Sätze des Individualismus, die wir fanden, niemals zur psychologischen Voraussetzung werden können, weil die in ihnen enthaltene Forderung unerfüllbar ist. Sie müssen also, wenn sie auf das psychologische Subjekt übertragen werden, eingeschränkt werden: Der Mensch ist nicht reine Gesetzlichkeit, das heißt: Sein und Sollen sind in seinem Wesen keine gegebene Einheit, sondern Gesetzlichkeit liegt in ihm nur als grundsätzliche Möglichkeit, Dissonanzen zu überwinden. Da ferner diese Möglichkeit nie ganz erfüllt ist, ist auch nicht alle Gesetzlichkeit individuell, sondern es muß eine Gesetzlichkeit vorhanden sein, deren Bestand unabhängig vom Individuum und überindividuell ist. Wir können dasselbe konkret ausdrücken, indem wir sagen: Der Mensch hat die Möglichkeit, eine teilweise Harmonie seiner inneren Gegensätze zu finden. Diese Möglichkeit ist aber erfüllt, wenn ihm das auch nur ein einziges Mal gelingt; die Aussage über die bloße Möglichkeit darf nicht übergehen in die empirische oder gar apodiktische Aussage, daß alle Menschen zu einer reinen Harmonie gelangen könnten oder müßten. Es ist wohl „ein ganz gewisser Schluß, daß aus jedem Individuum, wäre es nur erst

bis zum Letzten, Innersten erschlossen, die eine unendliche, göttliche Kraft hervorleuchten müßte“, aber diese Bedingung ist unerfüllbar. Die grundsätzliche Möglichkeit ist eine transzendente Aussage, die Voraussetzung ihrer Erfüllung dagegen gehört dem Gebiet des Empirisch-Psychologischen an. Wenn aber das individualistische Ideal für den Menschen nur als grundsätzliche Möglichkeit vorhanden ist, so ist es auch nur eine Angelegenheit des Einzelmenschen, des isolierten Individuums, das sich selbst genügt und soweit es sich selbst genügt. Zu einer überindividuellen Angelegenheit könnte der Individualismus nur dann werden, wenn alle Menschen die ideale Forderung gleichmäßig erfüllen würden. Natorp schreibt: „Der Rückgang auf den Grund der Bildung ist zugleich auch Rückgang auf den Grund der Gemeinschaft“. Nur wenn alle Individuen zum „gemeinsamen Grund“, d. h. zur Individualität gelangen würden, würden sie eine Gemeinschaft bilden.

Dann wäre die psychologische Grundlage vorhanden, für den genossenschaftlichen Aufbau der Gemeinschaft, in der alle Gegensätzlichkeit durch den freiwilligen Dienst aller am Ganzen überwunden würde. Alle Kräfte, die jetzt im Endlichen, d. h. in der Gegensätzlichkeit gebunden sind, werden in diesem wirklich gewordenen „Volk von Genies“, im „Staate der Gleichen“ befreit sein und vor der absoluten Einheit werden alle einander gleich sein. Die „Koinzidenz von Freiheit und Gleichheit“ aber bedeutet, daß jeder „das Seine“ treiben wird. Das, lehrt Plato, ist die Gerechtigkeit. Sie ist der reine Zusammenklang der Willen, der keiner zwangsmäßigen Mittel bedarf, sondern sich dauernd selber erneuert. Dann wird, wie Natorp sagt, „Erziehung nichts mehr von Zwang bedeuten, sie wird nicht mehr ein Ziehen sein zu einem draußen gelegenen Ziel; ihre Führung wird nichts mehr von seelischer Vergewaltigung, nichts von Suggestion einschließen, kaum von Mentorschaft; es wird auch nicht der Mahner von draußen nur sein Amt übertragen auf den Mahner von innen, den er Gewissen nennt und sich vorstellt wie einen finsternen Tyrannen, der nur zu richten, zu strafen und in Banden zu schlagen, aber nicht zu befreien weiß. Sondern Liebe und brüderliches Verstehen wird alle Furcht austreiben, die echte Brüderlichkeit vor der gleichen Not wird uns befreien zur edlen Gleichheit wechselseitiger Hilfsbereitschaft, und in solch brüderlicher Gleichheit, gleicher Brüderlichkeit wird ein jeder sich frei wissen von sich selbst und vom andern; denn jeder wird den andern so frei wissen wollen,

wie er selbst ist, er ist ja sein Bruder; er wird sich selbst befreit fühlen, indem er dem andern zu seiner Freiheit hilft, denn nichts befreit so wie Befreien des andern“. Diese Gemeinschaft ist aber die der Blumen auf dem Felde. Sie ist nicht der Friede nach dem Krieg; sie schließt keine überwundenen Gegensätze ein, denn es ist in ihr nichts mehr zu überwinden; das ist gewissermaßen alles schon vorher abgemacht, so daß die Gemeinschaft selber gänzlich konfliktlos ist. Gegensätzlichkeit ist Gegensätzlichkeit empirischer Willenstendenzen; fallen die Gegensätze weg, so fallen auch die Willen weg: so ist sie auch gänzlich willenlos. Sie ist ein reines Nebeneinander gleichgerichteter Individuen, deren Willen nicht auf Endliches gerichtet ist und sich daher erst im Unendlichen schneidet.

Kann eine solche Gemeinschaft überhaupt als Ziel und Aufgabe der Verwirklichung aufgestellt werden? Diese Frage bezieht sich jetzt nicht mehr auf die Möglichkeit der Verwirklichung, sondern darauf, was dieses Ziel für die praktischen, täglichen Aufgaben bedeuten kann. Trifft dieses Ziel ihren Kern oder geht es daran vorbei? Das ist die Grundfrage der Politik: Ist eine idealistische Politik möglich? und die Grundfrage des Idealismus: Ist ein praktischer, politischer Idealismus möglich? Idealismus und Politik müssen sich gegenseitig aneinander bewähren. Politik ist die Einfriedung endlicher Gegensätzlichkeiten mit endlichen Mitteln. Der eigentliche Sinn des genossenschaftlichen Staates der Gerechtigkeit ist aber der, die Politik, d. h. die Anwendung von äußeren, ungeistigen Zwangsmitteln, auszuschalten, weil sie der Gerechtigkeit widerspricht, und den politischen Frieden durch den Frieden der Gesinnung, der Friedfertigkeit zu ersetzen. Gerechtigkeit ist die Gleichheit aller vor dem Unendlichen. Mit politischen endlichen Mitteln läßt sich also der Zustand der Gerechtigkeit nicht verwirklichen.

Allein die Gesinnungsgemeinschaft kann auch nicht als unendliche Aufgabe die Aufgabe der Erziehung, d. h. der Befreiung des reinen Willens sein. Denn die Befreiung verlangt die Abschaffung aller Mittel zwangsmäßiger Willensunterdrückung, die zur Sicherung der sozialen Ordnung notwendig sind, solange das Ideal der Gerechtigkeit noch nicht voll verwirklicht ist. Da aber dieses Ideal als unendliche Aufgabe nie verwirklicht werden kann, so kann auch die Politik nie vollständig durch Erziehung ersetzt werden. Menschliche Gemeinschaft ist nur entweder durch politi-

sche Zwangsmittel oder durch die reine ungetrübte Freiwilligkeit aller Glieder möglich. Es ist aber nicht möglich, auf politische Mittel zu verzichten, solange die Gesinnungsgrundlage psychologisch nicht verwirklicht ist, da sonst ein Zwischenzustand entsteht; der Staat, der allen Zwang beseitigen und sich auf die Erziehung verlassen wollte, würde rettungslos in völlige Anarchie geraten. Also ist menschliche Gemeinschaft nicht möglich ohne Politik. Die politische Aufgabe des genossenschaftlichen Staates ist schon als Aufgabe falsch gestellt.

Das bis jetzt gewonnene Ergebnis ist das, daß der genossenschaftliche Staat des Ideal-Sozialismus, der auf politische Zwangsmittel verzichtet und sich organisch von unten her auf der Gesinnungsgrundlage der Individuen aufbaut, nicht bloß ein in weiten Fernen liegendes, aber doch sinnvolles und mögliches Ziel ist, sondern daß er grundsätzlich unmöglich ist, weil er als reale psychologische Grundlage die transzendente Idee des Individualismus voraussetzt. Das Persönlichkeitsideal des Individualismus ist eine grundsätzliche Möglichkeit und daher Aufgabe nur für den Einzelnen; da es aber von keinem einzigen, geschweige von allen Menschen voll verwirklicht wird, ist es keine mögliche Grundlage für den Aufbau der Gemeinschaft. Alle bisherigen Umwege des Gedankenganges waren nur zu dem Zwecke notwendig, die Unmöglichkeit der individualistischen Gemeinschaft nicht bloß als Erfahrung zu behaupten, sondern theoretisch, schon in der Fragestellung, zu beweisen. Etwas beweisen heißt es in den Zusammenhang eines Ganzen einstellen. Das Ganze ist das Verhältnis des transzendentalen und des psychologischen Subjektes; der springende Punkt des Beweises ist der Nachweis, daß der Individualismus nur Sinn hat in Bezug auf den Einzelmenschen, daß er für das Überindividuelle nichts bedeutet, und daß nicht alle Gesetzlichkeit individuelle Gesetzlichkeit ist. Das führte dazu, — gegenüber dem individualistischen Sozialismus unserer Zeit und gegenüber allen aus dem Individualismus entspringenden, pazifistischen Hoffnungen auf die Möglichkeit einer „Welt ohne Politik“ — die Notwendigkeit der Politik zu behaupten.

Was ist nun aber das Wesen des Politischen? Das Bereich der Politik ist ganz allgemein das des Überindividuellen. Zur Politik gehören einmal die statischen Elemente der staatlichen Ordnung überhaupt, die unbewegliche, die Individuen vergewaltigende Form des Staates, und weiterhin die Mittel der Aufrecht-

erhaltung dieser Ordnung. Es ist zu beachten, daß beim politischen Aufbau die statischen Elemente des beharrenden Zustandes und die dynamischen der Zwangsausübung auseinandertreten, während der genossenschaftliche Aufbau in seiner Dynamik beides vereinigt und auf die überindividuelle Statik verzichtet. Ebenso wie theoretisch ein rein dynamisches Gemeinwesen denkbar ist, läßt sich auch eine in sich geschlossene Theorie einer rein statischen Gemeinschaft aufstellen. Der grundsätzliche Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß im dynamischen Gemeinwesen das Primäre die individuellen Kräfte sind, während die formale Struktur in sich keinen selbständigen Bestand hat, sondern sich in jedem Augenblick verändert und nach dem jeweiligen Verhältnis der Kräfte neu gestaltet. Dagegen beruht der Bestand des statischen Systems vollständig auf der Eigengesetzlichkeit, der inneren Konstruktion der für sich bestehenden Form, durch die den Individuen ihre Stelle im Ganzen angewiesen und der Spielraum ihres Willens bestimmt ist. Die dynamische Gemeinschaft verlangt also die dauernde Aktivität, die statische die Passivität der Individuen. In jener sind die lebendigen Individualkräfte die Bedingung der Erhaltung, in dieser zerstörende Auflehnung gegen die überindividuelle Form. Form ist dem Individuum gegenüber dasjenige, worin das Individuelle aufgehoben ist, eine übergeordnete Einheit, innerhalb welcher die Individuen nur gleichartige Teile sind. Über der Gesamtheit der Individuen steht ein absolutes d. h. von den Individuen losgelöstes Gesetz, das jedem seine Funktion im Ganzen vorschreibt, ebenso wie der Baumeister die innere Dynamik von tragenden und getragenen Teilen des Bauwerkes ordnet. Daher ist die Bedingung der Möglichkeit der dynamischen Gemeinschaft die Freiheit der Glieder, die Bedingung der statischen Gemeinschaft der zwingende und die Individuen unterdrückende Wille des Gesetzgebers. Wenn diese Bedingung erfüllt ist, hat das statische Gemeinwesen in sich dieselbe Sicherheit wie die dynamische Gemeinschaft der freien Individualkräfte.

Aber diese Bedingung ist empirisch ebenso unmöglich wie der Individualismus und die Übertragung dieser Theorie auf die Wirklichkeit macht denselben Fehler des Übertritts aus der transzendentalen Sphäre in die psychologische wie der Sozialidealismus. Es steht mit dem gegensätzlichen Wesen des Menschen im selben Widerspruch, ihn zur reinen Passivität zu unterdrücken wie reine Aktivität von ihm zu fordern. Die falsche Voraussetzung des

Sozialidealismus ist nicht nur die, daß der Mensch gut, sondern daß er nur gut ist, die des Sozialmechanismus dagegen, daß er nur böse ist. Die Theorie des Sozialmechanismus sollte indessen nur die politischen Kräfte in ihrer Reinheit zeigen. Im genossenschaftlichen Staat, in der reinen Demokratie, die auf der gleichen Aktivität aller Bürger beruht, ist jeder Bürger in gleicher Weise politisches Subjekt. Damit fällt der politische Gegensatz zwischen der Zentralbehörde als der Trägerin der Macht und den Einzelnen, die dem Druck der Macht ausgesetzt sind, weg; die Überwindung dieses Gegensatzes zwischen Machtsubjekt und Machtobjekt ist das letzte Ziel der pazifistischen Bestrebungen der Abschaffung der Politik. Umgekehrt ist im mechanischen Staat, der auf der Passivität seiner Glieder beruht, und die gesamte politische Aktivität in einem Gegenpunkt vereinigt, der Gegensatz zwischen der Obrigkeit und den Untertanen aufs schärfste ausgebildet. Das innere Problem der Demokratie ist es, den stets vorhandenen Rest von Passivität durch Erziehung auszugleichen, das des Obrigkeitstaates dagegen, die Aktivität zu bekämpfen. Hier kommen daher die spezifisch politischen Mittel zu ihrer reinsten Ausbildung. Der Kampf zweier entgegengesetzter Kräfte ist der eigentliche Ort der Politik. Politik ist daher ihrem Wesen nach Machtpolitik. Politik ist ungeistig, sie kennt nur physisch-vitale Kräfte und nur mechanische Mittel ihrer Führung und Bewältigung. Erziehung dagegen ist Menschenführung mit geistigen Mitteln.

Es ist ausdrücklich zu bemerken, (um auch etwa nur mögliche Mißverständnisse von vornherein abzuwehren), daß es sich hier nur um grundsätzliche Erkenntnisse handelt und daß damit keineswegs ein machtpolitisches Ideal vertreten werden soll. Damit würde derselbe theoretische Fehler gemacht, um dessen Widerlegung diese Ausführungen bemüht sind. Sie sind in doppelter Weise gegen die Verquickung von Politik und Idealismus gerichtet, sowohl gegen die Realpolitiker, die das Recht durch die Machtverhältnisse bestimmen wollen, als auch gegen die idealistischen Politiker, die sich durch ihre Forderungen den Blick für die realen Voraussetzungen trüben lassen.

Das letzthin Entscheidende ist vielmehr das, daß weder das genossenschaftlich-demokratisch-föderalistische, noch das zentralistische Staatsideal politisch möglich ist. Dabei handelt es sich aber nicht mehr bloß um die Unmöglichkeit der praktischen Verwirklichung eines Zieles, das seinem Wesen nach unendliche Aufgabe

ist, sondern um eine falsche Stellung des politischen Grundproblems. Politik fassen wir hier so weit, daß ihre eigentliche Aufgabe ganz allgemein die Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft ist, gleichviel um welche Gemeinschaft es sich dabei handelt, um die Ehe, um den Verein, um die Kirche oder um den Staat. Verwirklichung ist ihrem Wesen nach eine endliche Aufgabe; unendliche Möglichkeiten reichen aber praktisch nicht aus für eine endliche Aufgabe, sie erfordert vielmehr ein eigenes Prinzip, das die unendlichen, d. h. ins Unendliche strebenden Kräfte zusammenschließt und begrenzt. Das politische Problem ist daher das des Finitismus. Der Idealismus stellt die Frage nach der absoluten Einheit aller Gegensätzlichkeit, nach der Einheit „überhaupt“. Jede Frage nach einem Überhaupt ist aber nur eine methodische, keine des Ziels. Die absolute Einheit ist als unendliche ein problematisches Postulat, das nur im Transzendentalen „wirklich“ ist. Sie ist selber nicht zu verwirklichen, sondern ist nur die transzendente Bedingung aller verwirklichten Einheiten des Endlichen. Die politische Einheit muß aber verwirklicht werden und sie kann nur eine begrenzte und begrenzende Einheit endlicher psychologischer und nicht transzendentaler Subjekte, d. h. reiner Individuen sein. Als solche hat sie aber eine andere innere Struktur als die absolute Einheit, denn sie hebt die Gegensätzlichkeit nicht völlig auf, sondern vereinigt Gegensätze in sich, die als solche voll erhalten bleiben. Damit ist das politische Problem der Gemeinschaft gegeben. Der Sozialidealismus geht daran vorbei, weil er es schon als gelöst voraussetzt. Dieses Problem ist kein methodisches, sondern ein inhaltliches; keines der „Grund-richtung“ des Willens, sondern der Willenseinschränkung und -bestimmung durch ein vorher gegebenes und feststehendes Ziel. Es muß die realen Gegensätze der psychologischen Willens Tendenzen, aktiver und passiver Kräfte, in ihrer vollen Schärfe anerkennen, um sie in einer friedlichen Einheit zu versöhnen, nein nur zusammenzuhalten. Reale Gegensätze können an sich nur gegeneinander kämpfen, sie vermögen aber auf keine Weise ihre Einheit aus sich zu erzeugen. Die politische Gemeinschaftsbildung besteht darin, sie auf einen konkreten Punkt zu vereinigen; nicht aber wie der Sozialidealismus will, sie gleichzurichten, so daß sie in vollkommener Parallelität jeden Angriffspunkt verlieren. Menschliche Gemeinschaft ist nur möglich in einer endlichen, unabhängigen vom Willen der Individuen bestehenden

Gemeinschaftsform. Das ist eine unabweisliche Folgerung unserer Ausführungen, durch die alle individualistischen Gemeinschaftstheorien endgültig widerlegt sein sollten.

Damit ist die allgemeine politische Aufgabe gewonnen, aber es bleibt noch die Frage, wie die Gemeinschaftsform beschaffen sein muß. Auch dafür gilt, daß nicht eine absolute Einheit schon vorausgesetzt und auf Grund der Voraussetzung gefordert werden darf, sondern daß die reale innere Struktur der Aufgabe die Lösung bestimmen muß. Unter „Struktur“ ist die besondere Art der zu bewältigenden Gegensätzlichkeit zu verstehen, doch ohne ihren jeweiligen psychologischen Inhalt. Die Gemeinschaftsform darf weder eine allgemeine Einheitsform sein, die die Struktur unberücksichtigt läßt, noch darf sie die bloße Funktion der empirischen Willenstendenzen sein. Wie der Begriff der Struktur zwischen dem Transzendentalen und dem Psychologischen, zwischen der reinen Form und der Lebensbewegtheit des Augenblicks liegt, so ist die konkrete politische Aufgabe, das rechte Verhältnis zu finden für die Formelemente und die empirischen Kräfte. Form allein macht keine Gemeinschaft aus, weil ihr die Füllung fehlt; die psychologischen Kräfte sind aus sich unfähig, eine Gemeinschaft zu bilden, weil sie sich nicht begrenzen können, und weil sie, jede für sich, nicht die gemeinsame Form finden können. Die Form braucht für ihren Bestand den Gemeinschaftswillen, die Willenstendenzen brauchen für ihre Befriedung die Gemeinschaftsform. Die Form ist das passive, der Wille das aktive Element der Gemeinschaft. Vor der Form sind alle gleich, in ihrem Willen sind alle frei: die Gemeinschaft ist nicht die Koinzidenz von Freiheit und Gleichheit, sondern ihre gegenseitige Erfüllung und Begrenzung. Die politische Aufgabe ist daher das richtige Verhältnis von Freiheit und Gleichheit.

Da die politische Problemstellung hier grundsätzlich von der realen Struktur der Aufgabe abhängig gemacht worden ist, so könnte es scheinen, daß damit die Möglichkeit der Verwirklichung „idealistischer“ Ziele in der Politik überhaupt bestritten und somit eine rein realistische Politik gefordert sei. Das ist aber nicht der Fall. Realistisch ist eine Politik dann, wenn ihre Zielsetzung ausschließlich durch die psychologisch-empirischen Inhalte bestimmt ist, während hier nur gefordert wurde, daß die psychologischen Kräfte als solche, ohne ihren Inhalt, in die politische Aufgabenstellung eingesetzt werden. Andererseits ist der Idealismus nur

soweit abgelehnt worden, als transzendente Bedingungen in psychologische Forderungen und Voraussetzungen, und damit psychologische Kräfte in idealistische umgedeutet wurden, wie es im Sozial-Idealismus geschieht. Der Individualismus erwies sich als unfähig, idealistische Ziele politisch zu verwirklichen, weil er seinem Wesen nach nur ein persönliches Vollkommenheitsideal darstellt, und, da dieses nicht von allen gleichmäßig erreicht werden kann, ideale Ziele nicht über das Individuum hinaus zur Geltung zu bringen vermag. Die Möglichkeit der Verwirklichung idealistischer Forderungen im politischen System liegt daher nicht im Individuum, sondern in der Gemeinschaftsform. Erziehung und Politik sind an sich nur Methoden der Menschenführung, mit denen noch kein Ziel gegeben ist. Die individualistische Erziehung lehnt ein von vornherein feststehendes Ziel überhaupt ab und sieht ihre Aufgabe darin, das psychologische Subjekt aus seiner Gegensätzlichkeit zum transzendentalen Quellpunkt des Geistes, zur Individuität zurückzuführen, da alle geistigen Ziele potentiell in der Individuität angelegt sind und nur erschlossen werden müssen. Allein selbst wenn das psychologische Subjekt zum transzendentalen sublimiert werden könnte, wäre damit noch nicht die Möglichkeit der Verwirklichung des Geistigen gegeben, da Verwirklichung Gestaltung, d. h. Begrenzung, Verendlichung bedeutet. Das ist nur möglich in einer überindividuellen Gemeinschaftsform, die die individuellen Energien nicht völlig unterdrückt, sondern sie nur auf ein gemeinsames Ziel vereinigt. Die Gemeinschaft ist indessen an sich noch kein geistiges Ziel. Denn wenn die Gemeinschaftsform Selbstzweck ist wie im „weltlichen Staat“, dann ist der Staat nur eine Organisation seiner vitalen Einzelkräfte zu einem einheitlichen Machtsubjekt und seine Politik ist notwendigerweise reine Machtpolitik. Daran ändert es nichts, wenn der Staat, wie Treitschke gegenüber Macchiavelli fordert, seine Macht verwendet „für die höchsten Güter der Menschheit“, denn geistige Politik in diesem Sinne gibt es nicht; sie ist nach innen Mechanisierung, nach außen Individualismus. Die einzige Möglichkeit der politischen Verwirklichung idealer Aufgaben ist vielmehr die, daß die Gemeinschaftsform selber die Idee in sich aufnimmt, so daß die auf die Erhaltung der Form gerichteten Kräfte durch sie hindurch und durch ihre Vermittlung auf die ideale Aufgabe gerichtet werden. Das führt nun zum Letzten: Die Gemeinschaftsform muß, um

nicht nur ein mechanisches System zu sein, einen geistigen Inhalt haben. Das heißt, sie muß „Autorität“ sein. Autorität läßt sich nicht mit Gewalt einsetzen und mit politischen Mitteln erhalten; Autorität steht aber auch ihrem Wesen nach über den individuellen psychologischen Subjekten; sie ist nicht eine Funktion ihres Gemeinwillens, sondern die Einzelwillen schließen sich zum Gemeinwillen zusammen, indem sie ihr dienen. Nur die Autorität ist gemeinschaftbildend.

Zur Psychologie der Weltanschauungen¹⁾.

Von **Jonas Cohn.**

Das Werk von Jaspers bietet der nachprüfenden Betrachtung eine Mehrheit von Ansichten. Es enthält im Kerne ein Hauptstück verstehender Psychologie, eine nachfühlende Schilderung der Weltanschauungen als des Ausdrucks und der Lebensformen bestimmter geistiger Typen. Aber mit dieser mehr deskriptiven Aufgabe begnügt sich Jaspers nicht; er geht von den offen liegenden Weltanschauungen zurück auf die sich in ihnen auswirkenden Kräfte, die er mit bemerkenswerter Fortbildung kantischer Lehren „Ideen“ nennt, und auf das unfassbare „Leben“, das alles trägt und erzeugt. Als kritischer Denker erstrebt er dann Verständnis seines eigenen Tuns; daher enthält das Buch Beiträge zu der Analyse des Verstehens, das die Methode seines Forschens bildet, und der Dialektik, mit deren Hilfe seine Darstellung sich des „Lebens“ zu bemächtigen sucht. Dieses Bemühen um Erkenntnis und Einordnung seiner Arbeit beschränkt sich aber, wie billig, nicht auf den Weg, sondern wendet sich auch den Zielen zu. Er bemüht sich, seine Aufgabe als wertfreie Betrachtung der Weltanschauungen abzugrenzen gegen die „prophetische“ Philosophie, die Weltanschauung geben will, und ihr im Ganzen der Psychologie und zum Ganzen der Philosophie ihre Stelle anzuweisen. Je nach der Seite, von der aus man das Werk ansieht, verschiebt sich die relative Wichtigkeit der Teile; man gerät in Gefahr, Wesentliches zu übersehen und die Bedeutung des Werkes ungenügend zu würdigen. Daher seien im Folgenden die vier genannten Ansichten nacheinander vorgeführt.

Die leitende Idee des Buches ist die eines geordneten Systems,

1) Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Julius Springer, 1919, XII u. 428 S. Die Besprechung wurde geschrieben, ehe Heinrich Rickert's Abhandlung: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte (Logos IX, 1, 1920) und dessen Buch: Philosophie des Lebens, Tübingen 1920 erschienen war. Es war daher leider nicht möglich, diese Arbeiten zu berücksichtigen.

eines „Kosmos der Weltanschauungen“ (22). Eine Aufgabe, die sich schon Dilthey stellte, wird in umfassenderer Art zu lösen gesucht. Unter „Weltanschauung“ versteht dabei J. kein nur contemplatives Verhalten, sie ist vielmehr das Ganze aus Wissen, Wertungen, Impulsen, in dem sich „das Letzte und das Totale des Menschen sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ darstellt (1). Eine Weltanschauung kann nun dem Menschen selbstverständlich gegeben sein, er kann schlicht in ihr leben, wie das in gebundenen Zeiten und Kulturen die Regel ist. Von diesem Auftreten der Weltanschauungen, das nur sozialpsychologisch, nicht individualpsychologisch zu begreifen ist, will J. nicht reden. Erst wo die überlieferten Bindungen, Beschränkungen, Heimaten (alles was J. „Gehäuse“ nennt) sich auflösen, tritt das Leben ein, das Gegenstand einer Weltanschauungspsychologie des Individuums sein kann (248). Dabei zeigt sich das Leben, die „Idee“ der Weltanschauung, nur in wenigen Fällen ganz ursprünglich, stark, echt; um jede dieser „substantiellen“ Weltanschauungen als Zentrum gruppieren sich verwandte aber verkümmerte Gestalten (27). Zu ihnen gehören die „unechten“ Formen. Das Unechte ist „nicht Unwirklichkeit aber Wirkungslosigkeit, nicht Lüge aber gleichsam organische Verlogenheit“ (32). Schwindet die lebendige Einheit von Form und Gehalt, so entstehen „formalisierte“ Gestalten, in der Kunst z. B. die Artistik. Den differenzierten Formen stehen vorbereitend oder begleitend undifferenzierte zur Seite. Endlich kann an Stelle der lebendigen Weltanschauung die bloße Formel gesetzt werden, der Fanatiker behauptet starr sein Credo. J. geht überall von den echten, lebendigen, differenzierten Gestalten aus, sucht dann von ihnen aus die Prozesse der Verkümmernng zu verstehen.

Als Leitfaden in der Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen und als Einteilungsprinzip dient das Urphänomen der Subjekt-Objekt-Spaltung (22). Subjekt, Objekt und die Beziehung zwischen ihnen sind aber nicht feste Gebilde, sondern nehmen sehr verschiedene Gestalten und Bedeutungen an, die in einander übergehen oder sich gegen einander abgrenzen. Von der Subjektseite her gesehen sind die Weltanschauungen „Einstellungen“, von der Objektseite her „Weltbilder“. Aber das sind bloß Elemente — in das Zentrum gelangt man erst mit der Betrachtung der „Geistestypen“ „die umfassend Weltbilder und Einstellungen in sich schließen, die nicht unmittelbar zu vergegenwärtigen sind, wie alle jene Elemente,

sondern vielmehr nur als Bewegungsprozesse, als Totalitäten, denen eine treibende Kraft zu Grunde liegt“ (39). Die Darstellung dieser Grundlagen, das allgemeine Schema, ist der Gegenstand dieses Buches. Eine vollständige Psychologie der Weltanschauungen würde außerdem noch zwei Teile umfassen; der zweite Teil müßte diese Kategorien in die einzelnen Gebiete verfolgen, in die Werk-sphäre (z. B.: Wissenschaft, Metaphysik, Kunst, Religion), in die Persönlichkeitssphäre (z. B.: das Ethische, der Lebensstil, die Geschlechtsliebe), in die Sozialsphäre (z. B.: das Politische). Der dritte Teil endlich, der konkreteste würde auf Grund der in den beiden ersten gewonnenen Begriffe die einzelnen Persönlichkeiten, Völker, Zeitalter, Zustände analysieren. Hier hätte Systematik keinen Sinn, Monographien müßten an ihre Stelle treten (40).

Bei der Einteilung der Einstellungen wie der Weltbilder wird in einer an Schelling'sche Schemata gemahnenden Art von neuem der Gegensatz von Subjekt und Objekt verwendet. Diesen Gegensatz vereinigt dann eine dritte Form in eigentümlicher Weise. So entstehen gegenständliche, selbstreflektierte und enthusiastische Einstellungen, sinnlich-räumliche, seelisch-kulturelle und metaphysische Weltbilder. Die dritte Form sucht dabei stets die zwei ersten zu vereinigen, kann das aber nicht in einem festem Gebilde, sondern nur in lebendiger Bewegung leisten; diese Dynamik führt notwendig zu den Geistestypen als Ganzen, in denen sich die lebendigen Kräfte oder „Ideen“ offenbaren.

Der begrenzte Raum dieser Zeitschrift zwingt mich, die Analyse auf die Geistestypen zu beschränken. Zu ihrem Verständnis aber ist es nötig, sich über die Wertungen begrifflich zu orientieren. „In den Wertungen, die die Kräfte des Lebens sind, ist etwas Letztes gegeben. Warum jemand werten solle, ist auf keine Weise etwa objektiv zu begründen. Der Mensch tut es, sofern er lebt; er kann sich seine Wertungen klären, sie formulieren, objektivieren, aber erst müssen sie da sein und erfahren werden“ (190). Am Werte unterscheidet J. (191) den „Wertträger“ und den „Wertakzent“. Der Wertakzent hat gegensätzlichen Charakter, tritt als Forderung an das Subjekt heran und gewinnt mannigfaltige Gestalten je nach dem Organ, an das er sich wendet, (Gefühl, Urteil, Wille) sowie nach seinem eigenen qualitativen Charakter (Lust, gesund, schön, richtig u. s. f.). Infolge dieser Verschiedenheit der Wertakzente und infolge der realen Eigenschaften der Wertträger entstehen Kollisionen der Werte, deren

Entscheidungen sich in Rangordnungen der Werte objektivieren (192). In den Wert-Kollisionen, aber nicht nur in ihnen, erscheint das Leben ebenso als Wertvernichtung wie als Wertschöpfung. Diese Wertvernichtung wird in unzähligen Situationen erfahren, die als einzelne zufällig sein mögen, doch aber ihrer Gattung nach mit dem Menschsein notwendig verknüpft sind. Sie treten an den Grenzen unseres Daseins auf, darum nennt J. sie Grenzsituationen (202). Ihnen gegenüber verzweifelt der Mensch, falls er nicht — wie durchaus die Regel ist — irgendwo seinen Halt hat. Welches dieser Halt ist, das ist der charakteristische Ausdruck der in dem Menschen lebendigen Kräfte. Daß die Grenzsituationen, obzwar im einzelnen Fall vielleicht überwindlich, doch notwendig wiederkehren, darin zeigt sich die „antinomische Struktur“ der Welt (203). „Reale Gegensätze sind Antinomien, wenn sie als etwas Letztes aufgefaßt werden, das vom Standpunkt des Wertens aus als wesentlich und fragwürdig erscheint, und wenn die Existenz als im Letzten in Gegensätze entzweit gefaßt wird, so daß alles einzelne Dasein nur dann besteht, wenn diese gegensätzlichen Kräfte oder Erscheinungen sich zusammenfinden“ (205). Diese Antinomien sind „völlig evidente Realitäten, in denen wir leibhaftig existieren“. Sie setzen das Erkennen, dessen Grenze sie bilden, zugleich in Bewegung. Dagegen ist es der Tod des Erkennens, wenn man fertig formulierte Antinomien als Erkenntnis ansieht. Das Erkennen lebt nur in konkretem Fortschreiten und erfährt die Antinomien nur in diesem Fortschreiten (209). Die Antinomien können den Menschen zerstören, sie können von ihm umgangen werden („er drückt sich um sie herum“) oder er kann in ihnen Kraft gewinnen, sein Einheitswille kann eine Synthese erreichen. Aber: „Die Synthese der Antinomien existiert nur als lebendiger Akt, unendlich und rätselhaft für den Lebendigen und unendlich auch für die Analyse, die der Betrachtende daran versucht. Die Synthese ist bloße Spielerei, wenn sie intellektuell in Formeln geschieht“ (213).

Alle Grenzsituationen werden als Leiden erlebt. Der Reflexion bleibt die antinomische Struktur, somit das Leiden, das Letzte, während das Positive, die Lust, dem aktiven Leben zugehört, nur durch Appell an das Leben erreichbar ist (219). Auf das Leiden reagiert der Mensch im einzelnen entweder so, daß er es als vermeidbar, oder so, daß er es als endgültig auffaßt. Das erste geschieht, wenn er dem Leiden ausweicht oder sich durch

endliches, technisches Tun aus dem Leiden hinausreißt oder es bekämpft in der (im einzelnen Falle oft berechtigten, im Ganzen unmöglichen) Hoffnung es besiegen zu können, oder endlich indem er es in ein Gutes umformt, sei es im Ressentiment, dem die eigene Unwertigkeit als das Höhere erscheint, sei es in der Rechtfertigung eigenen Glückes, wo das Leid anderer zur Strafe wird (221 f.) Diesen Formen des Optimismus steht nicht nur der Pessimismus sondern auch eine beide ablehnende Lebendigkeit gegenüber (219 f.).

Die Grenzsituationen zeigen die Lage des Menschen als antinomisch, und dieser Tatsache entspricht der sich immer wiederholende Prozeß seines Lebens. Er sucht gegenüber dem Zerstörenden einen Halt, der zu einem festen „Gehäuse“ wird. In ihm lebt er selbstverständlich, bis die bewußte Erfahrung der Grenzsituationen eine grenzenlose Dialektik der Reflexion erzeugt. Dadurch wird das Gehäuse aufgelöst, aber: „daß der Mensch lebt und nicht zu Grunde geht, ist daran sichtbar, daß er im Auflösungsprozeß des alten Gehäuses gleichzeitig neue Gehäuse oder Ansätze dazu baut“. „Der Prozeß dieses Nachaußensetzens ist das Leben selbst“ (249). Wird dies gewußt, so kann der letzte Halt im unendlichen Prozesse des Lebens selbst gesucht werden. So entstehen drei Grundstrebungen: ein Drang „in unendlicher Verantwortung, lebendigem Wachsen und Schaffen zu erfahren, was das Dasein sei, und es darin zugleich selbst mit zu gestalten“, ein Drang ins Nichts und ein Drang ins Gehäuse. Jede dieser Strebungen ergibt, wenn sie herrscht, eine Reihe von Geistestypen, die J. schildert unter den Titeln: Skeptizismus und Nihilismus, der Halt im Begrenzten, der Halt im Unendlichen. Es fällt zunächst auf, daß die negativen Richtungen vorangestellt werden, während sie doch von der Auflösung der Gehäuse leben — aber die Reihenfolge rechtfertigt sich aus der Einschränkung auf individuelle Weltanschauungen, in der J. sich seine Aufgabe stellt. Denn solche entstehen erst, wenn der Auflösungsprozeß sich in einer Gesellschaft verallgemeinert.

Vollständiger Nihilismus kann im Leben nicht existieren; so lange der Mensch lebt, wird immer noch irgend etwas als positiv festgehalten, etwa das nackte Dasein einer sinnlosen Realität vom praktischen Materialisten, der alle Werte negiert (Wertnihilismus), der Wert und Sinn vom Buddhisten, der die Realität als wertwidrig verwirft (Seinsnihilismus) (252 f.). Die konkreten Gestalten unterscheiden sich danach, ob der Mensch sich gegen den Nihilismus

wehrt, dessen er nicht Herr werden kann, oder ober mit dem Nihilismus eins geworden, in ihm als in seinem Element existiert (257).

Der Halt im Gehäuse kann unmittelbar, naiv sein oder — als Selbsterhaltung gegen den drohenden Nihilismus — willkürlich gewählt. Auch im zweiten Falle kann der Mensch wirklich im Gehäuse leben, ohne darüber zu reflektieren, aber er behält im Instinkt Angst vor der Reflexion. Die gewachsenen Gehäuse des Naiven bilden sich um, sie sind lebendig, die gewählten des Flüchtlings sind fertig, mechanisch, tot (270). Diese zweite Form, die hier ja allein betrachtet wird, ist bei aller inhaltlichen Verschiedenheit der Gehäuse, zusammengehalten durch den Rationalismus. „Der Rationalismus ist der Geistestypus, der im Begrenzten und Begrenzbaren, im Fixierbaren und Endlichen verharret, der mit dem Verstande alles faßt und darüber nichts mehr sieht“ (271). Er überwindet sich selbst, nicht durch bequemen Verzicht auf das Begreifen, sondern indem er sich bis zum Äußersten erweitert und dabei seine Eigenschaften und Grenzen erkennt (272). In das echte Leben des Geistes gehen Auflösungsprozesse und Gehäuse ein, es ist aber selbst unbeschreiblich; denn alles Leben ist unendlich. Das gilt vom Leben des Leibes gegenüber jeder, auch der kompliziertesten Maschine und ebenso vom Geiste im Gegensatze zur bloßen Endlosigkeit chaotischen Seelenlebens und zu der Endlosigkeit oder Begrenztheit seiner einzelnen Produkte und Erscheinungen (289). Von solchem echten geistigen Leben können wir nur reden, wo eine Richtung der Bewegung in die Unendlichkeit führt. Auch die Freiheit des Geistes ist immer nur werdend, wachsend, nie vollendet da; sie erscheint, wo ein Sinn nicht als äußere Pflicht aufgenommen wird, sondern aus dem konkreten Gehalt der Seele und der bestimmten Lage aufleuchtet. „Frei sein, heißt, aus der Totalität existieren; die Totalität aber soll erst werden“ (292). Der Prozeß des Geistes hat irrationale Wendepunkte, an denen, wenn auch nach langer Vorbereitung, Erwägung ein entscheidender Entschluß aus Instinkt oder Eingebung heraus gefaßt wird (294f.). Im Gegensatze zu der im Letzten immer relativen Erkenntnis tritt dabei der unbeweisbare Glauben an den letzten Sinn in irgend einer Form auf. Auch der Glaube in dieser tieferen Bedeutung des Wortes gehört erst dem Geiste an, der gegenüber den Gefahren des Negativismus und der Verengung in erstarrten Gehäusen seinen Halt im Unendlichen sucht. „Mit dem Glauben ist dialektischer Fluß, unendliche Pro-

blematik, Verzweiflung und Angst verbunden, weil allem Leben des Geistes die nihilistischen Bewegungen ein Element und immer eine Möglichkeit sind. Die Ungeistigkeit kann sich objektiv sicher in absoluten Gehäusen fühlen. Der Geist kann in der Angst der Bewegung nur kraft des Glaubens existieren“ (298). Der Geist „macht fortwährend die Bewegung zur Klarheit und Durchsichtigkeit in der Subjekt-Objektsplaltung — dieser Klarheitsdrang ist seine Feindschaft gegen alles Dunkle, Schwärmerische, das im Qualm der Undurchsichtigkeit sich wohl fühlt — aber er hat doch zum Ausgangspunkt, wie zum Ende das Mystische“ (305). Der Geist wird nun zuerst betrachtet als auf dem schmalen Grate zwischen Gegensätzen wandelnd. Auf diesem Grate erscheinen als Synthesen die Gestalten des Geistes, die Ideen sind, der Realist, Romantiker, Heilige (381 ff.) — von einander verschieden durch die Art der Realität, in der sie leben. Unter den Gegensätzen sind die wichtigsten der zwischen Chaos und Form und der zwischen Vereinzelung und Allgemeinheit. Zwischen Chaos und verfestigter, erstarrter Form gibt es ein Drittes. Man erkennt dies im Denken, wenn man das Problem der Konsequenz stellt. Der Denker soll konsequent sein, das Kompromiß ist eine Schwäche. Gehäuse schafft nur der konsequente Denker. Aber wenn die Gehäuse sich lösen, dann entstehen irrationalistische, fragende, erregende Philosophen. Das Resultat eines solchen Umschmelzungsprozesses ist eine antinomische Synthese. „Es ist keine formallogische Synthese, die ein Kompromiß ist, sondern eine psychologische, die einen neuen Ausdruck für Prinzipien findet,“ . . . (312). Frühere Widersprüche werden nun nicht mehr erlebt, dafür aber neue; denn die Antinomien bleiben bestehen. Es gibt also dreierlei: das Verfahren logischer Konsequenz, das chaotische Neben- und Nacheinander der Widersprüche und die Umschmelzung in den Prinzipien. Diesen drei Verhaltensweisen entsprechen 3 Menschentypen: der chaotische, der konsequente und der dämonische Mensch. Der Begriff des „Dämonischen“ ist dabei so erweitert, daß auch Jesus unter ihn fällt. Ich habe den Eindruck, daß bei der sehr fesselnden Schilderung des Dämonischen zwei Typen nicht genug geschieden werden: der dämonisch Getriebene, dem es nirgends Ruhe läßt, der sich im Fortbilden aufzehrt, den seine Kraft beherrscht (Kleist, Nietzsche) und der in tiefer Klarheit Schaffende, der seinen Dämon beherrscht und im Weiterschreiten Qual und Glück findet, (Lionardo, Goethe, Kant — und wenn man ihn hier nennen

darf: Jesus). Im ersten ist das Errungene nur Richtung, Aphorismus, Ausdruck, einzeln-fragmentarisches Gebilde, im zweiten wird es zur lebendigen Gestalt. Natürlich gibt es Übergänge, ja vielleicht gehört jedes Genie des zweiten Typs teilweise auch dem ersten an, sei es in den Anfängen (Goethe), sei es gegen Ende seines Laufs (Michelangelo), wie auch die Größten der ersten Art mit einzelnen Gebilden in die zweite hinüberreichen. Wohl kann man mit Jaspers auch Kants Werke „riesenhafte Fragmente“ (317) nennen, aber sie sind es doch in anderem Sinne und Stile als die Nietzsches. Das dämonische Leben soll nun in großen Philosophien als Lehre erfaßt werden. Hegels System, das hier das entscheidende Beispiel bietet, scheitert, wo es mehr als Betrachtung sein will. Denn um das Leben zu fassen, muß es das Leben abgeschlossen denken — wird Kontemplation, verantwortungsloser Quietismus (328).

Um den Konflikt zwischen dem Individuum (dem Selbst) und dem Allgemeinen zu verstehen und die Geistestypen, die in Kampf und Synthese sich ausdrücken, zu kennzeichnen, werden die verschiedenen Arten des Allgemeinen sorgsam unterschieden. Ich kann hier auf diese gehaltreichen Ausführungen nur hinweisen. Das Problem des Selbst hat Kierkegaard am tiefsten erfaßt; seine Sätze stellt J. systematisch zusammen (370 ff.).

Alles Leben des Geistes enthält als Leben Irrationales, dem von der Subjekt-Objekt-Spaltung noch ungeteilten Erlebnisstromen Angehöriges. Dies Ungespaltene, das auch ganz banale Erlebnisse umfaßt, deckt sich mit dem Mystischen im weitesten Sinne dieses Wortes (388). In unserem Seelenleben gibt es einen Prozeß von unklarer Gemütsbefriedigung zu klarer Vergegenständlichung (389), alles vollkommen Vergegenständlichte ist uns bequemer Besitz, damit aber auch tot und langweilig (390). Zu mystischen im engeren, höheren Sinne werden Erlebnisse ohne Subjekt-Objekt-Spaltung erst dadurch, daß sie der Lebensgrund sind, auf das gesamte Seelenleben wirken (393). Diese im engeren Sinne mystischen Erlebnisse können nun eine dreifache Rolle spielen: 1. Drang zum Mystischen, weil es als solches spezifische Befriedigung gibt, Mystik im engeren Sinne; Gefahr sich im Ausruhen abzustumpfen, in asketische Techniken zu verlieren, kulturlos zu werden. 2. Drang vom Mystischen fort, das als Schwärmerei abgelehnt wird. Endloses Denken, Handeln, Schaffen in der gegenständlichen Welt. Positivismus. Gefahr, das Mystische ganz zu verlieren. 3. Synthese beider Tendenzen: aus dem Mystischen geht der Drang zum Gegenständlichen und

kehrt immer zu neuem Mystischen zurück“ ... „Durch die Unendlichkeit des gegenständlichen Tuns, Denkens, Schaffens wird in fortschreitender Spirale der Kreis immer weiter, das Mystische immer neu, immer tiefer, als Ausgang weiterer Gegenständlichkeit (Entfaltung der Idee)“ (394). Die Ausbildung des ersten Typs zur Weltanschauung läßt sich an Plotin, die des dritten an Kant darstellen.

Überblickt man den Umkreis der in dem Buche geschilderten Gestalten, so fällt bei allem Reichtum, die große Einengung gegenüber Hegels Phänomenologie des Geistes auf. Es fehlen ja alle „naiven“ Weltanschauungen, alle, die im „wachsenden Gehäuse“ einfach leben. Eng damit zusammen hängt eine zweite Einschränkung der Aufgabe: J. verzichtet darauf, die Weltanschauungen als wirkende Mächte in den Seelen derer zu verfolgen, die sie nicht original hervorbringen. Man kann, seiner Ausdrucksweise nahe bleibend sagen: die Weltanschauungen werden von ihm nur soweit betrachtet, wie sie Ausdruck der Kräfte und Ideen sind, nicht soweit sie selbst als kraftbegabte Wesen fortwirken und sich in ihrer Wirksamkeit wandeln. Nun ist solche Beschränkung zunächst einfach festzustellen; denn jeder Autor hat das Recht sein Thema abzugrenzen. Doch fragt sich, ob die Abgrenzung nicht trennt, was sich nur vereint verstehen läßt. Jeder der großen Schöpfer einer Weltanschauung steht unter dem Einfluß älterer Gestalten; ohne den Prozeß der Aufnahme und Umbildung des Überkommenen zu verfolgen, kann man das Werden der Weltanschauungen nicht vollständig begreifen. Wenn dabei der Schöpferische überzeugt ist, in einer überlieferten Weltanschauung zu leben (und das ist z. B. jeder, der sich als Christ fühlt), dann bleibt auch der höchst Differenzierte (Kierkegaard z. B. oder Pascal) noch irgendwie „naiv“. Es ist daher unmöglich, den schöpferischen Menschen ganz zu verstehen, wenn man nicht das naive Wachstum und, was davon untrennbar ist, das Weiterwirken der Weltanschauungen verfolgt. J. ist zu geneigt, Originalität und Echtheit gleich zu setzen, an anderen Stellen (343, 359) Echtheit mit Weite und Klarheit des Blickes zu verwechseln. Aber es gibt „echte“ Jünger, denen „Treue die Person wahr“, ebenso wie es echte Dürftigkeit gibt, die gar nicht Fülle sein will, und Undifferenziertheit, die sich im Unklaren, Verworrenen echt auslebt. Wenn es auch eine Psychologie der Weltanschauungen nur auf dem Standpunkt des modernen, hochreflektierten Bewußtseins geben kann, so bedeutet das doch nicht, daß dieses Bewußtsein der einzige Gegen-

stand einer solchen Psychologie ist. Von hier aus kann man füglich auch in der überwiegenden Benutzung Nietzsches und bes. Kierkegaards eine gewisse Einseitigkeit sehen; denn so groß Kierkegaard als Psychologe ist, sein Gegenstand ist ausschließlich der moderne Mensch. Im übrigen ist es keines der geringsten Verdienste des Werkes, daß Kierkegaards psychologische Einsichten aus dem religiösen und künstlerischen Zusammenhange gelöst und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung erschlossen werden.

Über die verstehend-beschreibende Psychologie der Weltanschauungen geht J. in seiner Ideenlehre zu einer verstehenden Erklärung fort. Er deutet dafür Kants Gedanken in eigenartiger Weise und bildet sie weiter (im „Anhang“). Die Idee hat ihr Wesen in der Totalität und Unbedingtheit. Von dem Ganzen her gewinnt J. eine neue Ordnung der Ideen (413); denn dieses Ganze kann entweder ein Ganzes von Erfahrungsrichtungen oder ein Ganzes von Erfahrungsinhalten sein. So entstehen zwei Klassen von Ideen. Der ersten, den Ganzheiten von Erfahrungsrichtungen gehören zu: Mechanismus, Organismus und Seele. Mit der dritten dieser Ideen hat sich Kant nicht genauer beschäftigt. J. sieht in der Idee der Seele eine ganze Reihe von Ideen, neben Mechanismus und Organismus, die auch hier auftreten, zwei neue Formen: „die Idee des Ganzen der erlebten und erlebbaren Phänomene oder die Idee des Bewußtseins und vor allem die Idee des Ganzen der verständlichen Zusammenhänge, oder die Idee der Persönlichkeit“ (417). Unter den Ideen vom Ganzen des Erfahrungsinhaltes behandelt J. nur die des Einzeldings als einer Unendlichkeit näher. Diese Idee läßt sich auch auf die Persönlichkeit anwenden, so daß neben der Idee der Persönlichkeit als Erfahrungsrichtung eine zweite Idee der einzelnen konkreten Persönlichkeit erscheint (419).

Man kann Ideen nur dadurch erfassen, daß man in ihnen lebt, theoretische also nur im Leben des Verstandes. „Der Verstand steht zwischen zwei Irrationalitäten, ohne die er leer ist, die aber ohne ihn nichts sind. Er ist hingewandt auf die Breite der Anschaulichkeit des Materialen und bewegt von den Kräften der Ideen. Das Anschauliche geht als Irrationales über den Verstand hinaus, aber wird von seinen Begriffen umfaßt. Die Ideen gehen über den Verstand hinaus, indem sie seine Grenze, ihn selber umfassen; seine Begriffe können die Ideen nicht einfangen, sondern nur auf sie hinzeigen“ (420). Abweichend vom Kantischen Sprachgebrauch faßt J. alles, was nicht Verstand ist, als Anschauung zusammen

und unterscheidet dann eine materiale, stoffgebende Anschauung von einer ideenhaften, Kraft und Bewegung gebenden, die nur erlebt, nicht erfaßt werden kann. Die Ideen haben drei, von Kant nicht scharf getrennte Bedeutungen, eine methodologische, eine psychologische, eine metaphysische. Von der ersten als der bekanntesten, braucht kaum weiter geredet zu werden. Als psychische Kräfte geben die Ideen der Wissenschaft Richtung und Tiefe. Sie sind, wie Kant ausführt, oft wirksam, ohne erkannt zu sein. J. sagt (422): „Es ist merkwürdig, daß wir in der Wissenschaft volle Durchsichtigkeit und Klarheit wollen und daß doch, wenn diese bis zum Letzten vorhanden ist, unser Interesse erlahmt. Wir wollen Klarheit, aber wir wollen, daß sie der teilweise Ausdruck einer Idee sei. Diese Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das ebenso sehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist“. Die objektive, metaphysische Bedeutung der Ideen wird durch den negativen Aufbau der transzendentalen Dialektik verhüllt, in Nebensatz und Anhang verwiesen. Aber man könnte sich ebensowohl einen positiven Aufbau der Dialektik denken, der das Negative in den Anhang bannte (425). Die logische richtunggebende (regulative) Bedeutung der Idee ist ihre Auswirkung, nicht ihr Wesen. Zu den Ideen verhalten sich die Weltanschauungen als Äußerungen, sie sind daher, sobald man sie formuliert, nichts Letztes, bleiben relativ. Die Ideen „als das Letzte, könnten als das Absolute bezeichnet werden (wenn auch nur für den Kreis der Betrachtung), sie sind das Leben selbst, das nie ganz und gar äußerlich, objektiv wird, wenn auch immer dahin drängt“ (25).

Die Beziehung von „Idee“ und „Leben“, die hier angedeutet ist, hat J. nirgends genau bestimmt. Geht man in Richtung seiner Gedanken weiter, so entdeckt man ein verwickeltes Netzwerk von Beziehungen, die sich in zwei Gruppen ordnen: Leben selbst ist für das theoretische Bewußtsein „Idee“ und Idee ist Leben des Geistes, d. h. zum Selbstbewußtsein strebendes Leben. Nimmt man den letzten Ausdruck ernst, dann sieht man in allem Leben (mit Schelling) die „Idee“ wirksam — die Natur wird als lebendige zur „Odyssee des Geistes“. Von Schelling unterscheidet sich J. durch seinen bewußteren Irrationalismus: es wird anerkannt, daß eine streng begriffliche Darstellung oder gar ein logischer Beweis hier nicht möglich ist. Aber von anderen Irrationalisten hebt sich

J. dadurch ab, daß er die Notwendigkeit der Ratio, die Pflicht, so weit möglich Klarheit ins Dunkel zu bringen, erkennt. Bei einer ganzen Reihe von einander unabhängiger Denker finden sich heute Ansätze zu einer ihrer selbst nicht ganz sicheren Metaphysik des Lebens. Sie tritt bei Spengler mit der Geste der Genialität auf, bei J., der durch Lask's und Husserl's Schule gegangen ist, mit kritischer Scheu. G. Simmel, der einer Erkenntnis des Lebens bisher vielleicht am nächsten gekommen ist, hat in seinem Vortrag „Der Konflikt der modernen Kultur“ (München und Leipzig 1918) auch die geistesgeschichtliche Erkenntnis dieser Strömung am meisten gefördert. Man wundert sich, daß Simmel in J.'s Buche nicht genannt wird.

Da J.'s Haltung bei aller Hinneigung zur Metaphysik kritisch bleibt, sucht er sich über die Art und Tragweite der angewandten Erkenntnismittel Rechenschaft zu geben und sich innerhalb der Grenzen zu halten, die sie ihm auszufüllen erlauben, nur daß die Grenzen des Erkennens ihm nicht Grenzen des Lebens bedeuten und daß das Erkennen selbst, da von Ideen geleitet, einen unerkannten Lebensgrund in sich trägt. Mittel des Erkennens von Weltanschauungen ist wesentlich der Prozeß, den man „verstehen“ nennt, und um dessen Aufhellung seit Dilthey die Denker bemüht sind, trotz aller feinen Bemerkungen noch ohne vollen Erfolg. Verstehen ist nur möglich auf Grund eigener Erfahrung. Unsere weltanschauliche Erfahrung aber ist ein Bewegungsprozeß. Nur weil wir und solange wir in dieser Bewegung leben, können wir Psychologie der Weltanschauungen treiben. Ist uns alles fest geworden, dann besteht kein Interesse mehr dafür, es sei denn als für eine Psychologie der Täuschungen (7). Da verstehende Erkenntnis aus eigenem Erleben stammt, ist sie nur nacherlebbar, nicht beweisbar (13). Die Grenzen der Geltung dieses Satzes hätte J. finden müssen, wenn er untersucht hätte, wie sich die Einsicht in sachliche Zusammenhänge zum Verstehen verhält. Er hätte Anlaß dazu gehabt, da er von dem, was Max Weber einmal „rationales Verstehen“ genannt hat, vielfach Gebrauch macht, z. B. überall da, wo er die Antinomik der menschlichen Lage, das Ungenügende jedes festen Gehäuses heranzieht.

Häufiger als auf die Theorie des Verstehens geht J. auf die Dialektik als auf ein Mittel der Darstellung des Lebens ein. Die Dreiteilungen, die das Werk beherrschen, sollen nicht etwa Entwicklungsreihen sein, sodaß es mit der Thesis anfinke, mit der

Synthesis ende. „Vielmehr ist es ein Herumgehen um ein Ganzes, das erst in Gegensätzen, dann selbst ins Auge gefaßt wird. Man könnte ebensogut sagen, das Ganze stehe am Anfang und der Gegensatz der beiden ersten Teile entfalte sich daraus“ ... „Das Greifbare liegt immer im ersten und zweiten Teil, hier liegen die faktischen, sichtbaren Mannigfaltigkeiten, das Dritte ist das Dunkle“ (26/7). Die dialektische Folge ist eine bloße Ordnung der Begriffe, kein System des Lebens und Daseins selbst. Die Dialektik gibt dem Denken vor allem die „Bildung“ (69), d. h. sie ist unfähig Erkenntnisse zu schaffen, weiß aber die Zusammenhänge der Begriffe darzustellen und damit die Erkenntnisse für die Person fruchtbar zu machen. Aus dieser Umgrenzung folgt J.'s Stellungnahme zu Hegel. Er gibt zu, Wesentliches von ihm gelernt zu haben; aber da die Synthese dunkel bleibt, so behält die einfach antinomische Struktur, wie Kant sie dargelegt hat, neben der synthetischen Form ihr Eigenrecht. Damit hängt dann eng zusammen die Ablehnung von Hegels These, daß Denken und Sein eines sei; dialektisches Denken umkreist nur die Anschaulichkeiten. Indem Hegel die Idee in der Dialektik objektiviert, tötet er sie (326). Wo Hegel bloße Betrachtung gibt, ist er ungemein fruchtbar, wo er als „prophetischer“ Philosoph Weltanschauung lehren will, versagt er. Seine Lehre ist nicht schöpferisch, sondern findet sich rechtfertigend mit dem ab, was durch andere Wirklichkeit geworden ist, wird „kontemplativer, verantwortungsloser Quietismus“. Darum wurde diese Philosophie vom Leben ausgestoßen.

Zwei Sätze, die sich aus J.'s Stellungnahme zur Dialektik entwickeln lassen, sind richtig und fruchtbar: 1. das dialektische Denken allein hat die Mittel, den Lebensprozeß des Geistes darzustellen. 2. Der Formalismus der Dialektik ist ebenso wenig wie irgend ein anderer Formalismus fähig, aus sich heraus Einsichten zu erzeugen. Freilich, dieser zweite Satz, als negativer, bedarf der positiven Ergänzung: es ist die Bedeutung sowohl der immanenten Dialektik wie der Selbsterkenntnis der Dialektik für das Erkennen zu entwickeln. Der erste Satz enthält dazu nur die Anweisung. Wenn J. sagt, daß die Dialektik um das schaffende Leben des Geistes nur herumgeht, so ist das erstlich ein bloßes Bild, dessen Wahrheitsgehalt zu entwickeln wäre, und zweitens erschöpft es die Bedeutung der Dialektik ganz gewiß nicht.

J. selbst hat an manchen Stellen durchaus nicht dialektisch genug gedacht, so nimmt er z. B. die Auflösung der Gehäuse viel

zu wörtlich — als blieben etwa nur die Materialien übrig, während in Wahrheit gerade der Bauplan sich in umgebildeter Form erhält, solange überhaupt noch Kontinuität des Einzel Lebens oder der Kultur besteht. Ja Auflösung befreit zugleich wesentlichen Gehalt. Jeder in einer Dialektik vorkommende Begriff ist dialektisch zu behandeln. Eine Theorie der Dialektik hätte unter anderem das zu erweisen und durchzuführen. Sie hätte neben der Hegel'schen auch andere Formen der Dialektik zu untersuchen. Auch ohne daß eine solche Theorie vorliegt, könnte z. B. von Schleiermacher für die Psychologie der Weltanschauungen vieles gelernt werden.

Am meisten leidet darunter, daß J. die Dialektik nur untergeordnet verwendet, die Selbsterkenntnis seines eigenen Tuns und seiner Stellung in der Wissenschaft. J. behauptet immer wieder, daß er lediglich wertungsfreie Betrachtung erstrebt. Er grenzt seine Aufgabe, Weltanschauungen zu verstehen, bescheiden ab gegen das Ausbilden einer Weltanschauung, das Sache der „prophetischen Philosophie“ ist, und er verwahrt sich mit dem ganzen Stolze strenger, resignierter Wissenschaftlichkeit dagegen, mit den unechten Surrogaten einer prophetischen Philosophie verwechselt zu werden, die man heute überall herumbietet. Dem gegenüber sind der Psychologie (auch der verstehenden) die Werte lediglich Gegenstand. Natürlich soll das nicht bedeuten, daß der Psychologe als Mensch sich des Wertens enthält — so wenig etwa der Botaniker als Gärtner Unkraut und Gartenblume gleich behandelt. Aber die Fälle des Botanikers und des Psychologen liegen nicht gleich: dem Botaniker ist die Pflanze ein gesonderter Gegenstand, den er mit einer von jedem erlernbaren Methodik untersucht, der verstehende Psychologe erkennt mit seinem ganzen Leben — der Reichtum nachfühlenden Verstehens hängt von dem Reichtum des Eigenlebens ab. J. übersieht diesen Einwand nicht, er bemerkt auch, daß gewisse Wertungen sich schwer ausschalten lassen (z. B. S. 154). Daß z. B. das Leben gegenüber der „Unlebendigkeit“, die „echten“ Gestalten gegenüber den „unechten“ durch einen positiven Wert hervorgehoben sind, weiß J. natürlich (vgl. bes. 280). Aber J.'s wertende Stellungnahme reicht viel weiter. Ganz deutlich strebt er einer Weltanschauung zu, die in der vollen, gestaltenden Lebendigkeit das Wesentliche sieht. „Es gibt zwischem dem Nihilismus und dem Gehäuse, zwischen dem Chaos und der Form ein Leben aus dem Ganzen und Unendlichen, das nicht kompromißlerisch, halb und wesenlos ist“ (308). Er weiß, daß die bloße Bejahung

des Lebens, des Dämonischen diese Weltanschauung noch nicht gibt (329) — aber welchen Sinn hat diese Bejahung als den des Willens zu einer solchen Weltanschauung? Ja an mehreren Stellen zeigt J. das volle Bewußtsein der Bedeutung, die die Psychologie der Weltanschauungen für die Erringung einer Weltanschauung aus wahrhafter Anschauung des Lebendigen besitzt. So heißt es einmal von der psychologischen Betrachtung, sie sieht in der Kraft des Gehäusebaus Kraft des Lebens und damit das Wesentliche. „Sie weiß, daß sie selbst leicht ein Faktor im Auflösungsprozeß ist, d. h. aber ein notwendiger Faktor im Leben, damit es immer wieder zur Entfaltung komme, und d. h. eine Kraft der Auflösung, der schließlich gerade nur die unechten Gehäusefabrikate oder die überlebten Versteinerungen und die kraftlosen, lebenslosen Menschen anheimfallen, wie die Bakterien sich aller Leichen aber nicht der lebendigen Leiber bemächtigen. Sie darf erkennen, daß sie zwar ihrem Wesen nach selbst unschöpferisch ist, daß sie aber im Dienst des wachsenden Lebens steht, dem ein Schaden durch sie zuzufügen unmöglich ist“ (249 f.). Aber J. will nicht sehen, daß seine Wertung des Lebens keineswegs nur gelegentlich mitschwingt, sondern die Gestalt seines Buches bestimmt. Ein Mensch, der überzeugt ist, daß sei es eine bestimmte gegebene Form (z. B. die des Katholizismus), sei es das Leben in fester Form überhaupt das Rechte und Wahre ist, würde nie von „Gehäusen“ reden, die aufgelöst und umgebildet werden. Wer das Leben negiert, wie Buddha oder Schopenhauer, wird alle Erkenntnis des Lebens nur als Mittel ansehen, sich vom Leben abzuwenden. Es ist auffallend, wie gering der Raum ist, den J. den negierenden Geisteshaltungen widmet. Die strenge Abkehr Buddhas wird nur gestreift, die realistische Verzweiflung Bahnsens gar nicht erwähnt. Auch die Ausschaltung der naiven Formen gewinnt so eine andere Bedeutung als die ihr Jaspers geben will: sie stehen noch diesseits des entscheidenden Prozesses. Es könnte scheinen, dies seien nur Mängel der Durchführung seines Planes. Aber daran wird man irre, wenn man J. mit Hegel vergleicht. Hegel hat in seiner Phänomenologie ausgesprochen das Ziel, die höchste Stufe des Bewußtseins zu erreichen auf dem Wege des Durchgangs durch die ganze Entwicklung des Geistes. Dabei kommt jedes Entwicklungsstadium in seiner Eigenart zu Recht; es ist die Aufgabe des Philosophen, sich ganz mit dieser Gestalt zu vereinigen, um sie aus sich selbst heraus zu überwinden. J. will jede Gestalt nur betrachten

— und dabei drängt er viele Gestalten ganz in den Hintergrund zugunsten weniger, die sich als Näherungen an ein ihm selbstverständliches Ziel auffassen lassen. Es zeigt sich: die unterdrückte uneingestandene Wertung ist viel schädlicher für die Reinheit der Betrachtung als die eingestandene. Also, könnte man folgern, handelt es sich darum, die Wertungen, die uneingestanden bei J. zugrunde liegen, ans Licht zu ziehen, um sie unschädlich zu machen, dann aber die wertungsfreie Betrachtung so rein wie möglich durchzuführen. Man muß so folgern, wenn man J.'s Auffassung des Wertes beibehält: daß der Wert nur ein Akzent ist, der auf die Sache gesetzt wird (119), daß also die Sache ohne den Wert die gleiche bleibt. Gewiß gibt es Fälle, auf die diese Beschreibung in großer Annäherung zutrifft. Ich lege keinen Wert auf die Schönheit der Menschen, obwohl ich diese Schönheit als solche sehe — ich lerne es, auf den Besitz von Geld Wert zu legen, obwohl mir Geld nach wie vor Mittel z. B. der Unabhängigkeit oder der Macht bleibt, kein Eigenwert wird. Aber man erkennt an solchen Beispielen, daß hinter der Schicht, in der „Wertakzente“ äußerlich aufgesetzt werden, eine andere liegt, in der die einem Verhalten, einer Sache, einer Person immanenten Werte gesehen werden. Der Begriff „Leben“, mindestens in dem Sinne, in dem J. ihn braucht, ist in sich selbst werthaltig. Wer den Wert des Lebens negiert, der weigert nicht einem gleichgesehenen Leben einen Wertakzent, sondern er hat gar nicht den Begriff „Leben“, den J. voraussetzt. Wir können nur aus einem Wertganzen heraus verstehen; wir verstehen um so besser je vollständiger in sich, je geklärt der Wertganze ist. Die Ausschaltung der Wertungen behält ihr Recht überall da, wo eine vereinzelter Untersuchung über Tatbestände geführt werden soll. Der Einfluß einer Geistesrichtung, die Macht eines Volkes, der Erfolg einer wirtschaftlichen Bewegung soll festgestellt werden ganz unabhängig davon, wie wir uns wertend dazu stellen. Solchen Aufgaben gegenüber ist als unschädlich zu vernachlässigen, was an Werten schon in der Abgrenzung der Tatbestände steckt — denn diese wird nicht untersucht und kann praktisch als zugestanden betrachtet werden. In der verstehenden Psychologie kann zwar nicht jeder Wert ausgeschaltet werden, wohl aber in begrenzender Betrachtung jeder über die gerade zu verstehende Gestalt hinausweisende Wert. Aber das ist dann bewußte Vereinzelterung — und es ließe sich wohl zeigen, daß diese immanente Betrachtung, indem sie das ganze innere und äußere

Verhalten der Stufe nachlebt und seine Konsequenzen zieht, auf die Grenzen, die übersehenen, negierten Werte führen müßte. Die Trennung der Werte von den Tatbeständen, so notwendig sie für bestimmte Aufgaben der Praxis und der sich spezialisierenden Erkenntnis ist, muß doch, wie jede Trennung, vorläufig bleiben und durch eine vollständigere Besinnung auf die Verbundenheit der Getrennten überwunden werden.

An einzelnen Orten seines Werkes nähert sich J. der echt philosophischen Haltung, so überall wo er an Stelle eines abstrakten Begriffes des Psychischen einen lebensvollen setzen will (z. B. 307 Anm.). Meist aber ist eine bestimmte philosophische Anschauung nur als unbewußt treibende Kraft, als latente Idee, wenn man das Wort in seinem Sinne gebraucht, wirksam. Durch den recht schiefen Ausdruck „prophetische Philosophie“ — denn was hat Descartes, Leibniz oder Kant mit „Prophetie“ in irgend einem Sinne zu tun? — verhüllt er sich die Zusammenhänge zwischen dem was er Betrachtung und dem was er Weltanschauung nennt. Die verschiedenen Mängel des Werkes hängen eng zusammen: weil J. vor der Pforte der Philosophie stehen bleiben will, während Philosophie in ihm lebt, verengt sich ihm durch unbewußte Wertung am falschen Platze das Bereich der Betrachtung. Weil er das Dogma von der Unmöglichkeit wissenschaftlicher Entscheidung über Werte festhält, statt die Dialektik dieses Verhältnisses zu wissen, setzt er vorläufige Trennungen als endgültig und kann zugleich den Wert nur als „Wertakzent“ fassen, sich so den Zugang zur echten Wertlehre verriegelnd. Das „Leben“ und die „Dialektik“ bleiben unverbunden — statt, daß die Dialektik als Leben des Denkens und das geistige Leben als denkendes erfaßt wird — so daß als die Wahrheit der Einheit von Sein und Denken bei Hegel sich die Idee einer Einheit beider zeigen kann.

J. hätte sehr leicht ein viel einwandfreieres Buch schreiben können: er hätte nur unter Verzicht auf die Erörterung der methodischen Fragen, der wissenschaftstheoretischen Prinzipien und der philosophischen Grundlagen einfach seine systematisch gegliederten Schilderungen zu geben brauchen. Es ist zu rühmen, daß er das nicht getan hat. Denn erst durch die anfechtbaren Teile wächst das Werk hinein in die große Geistesbewegung der Zeit, nimmt es, besser gesagt, Teil an der Arbeit, die für Gegenwart und Zukunft nötig ist.

Die Lorentz-Kontraktion.

Von **M. v. Laue.**

Bei den vielen, sehr zu begrüßenden Versuchen der Philosophen von Fach, zur Relativitätstheorie Einsteinscher Prägung Stellung zu nehmen, begegnet man fast immer einem merkwürdigen Mißverständnis hinsichtlich der Rolle der Lorentz-Kontraktion. Es erklärt sich aus der Art, wie die Theorie zu dem Schluß auf diese Verkürzung gelangt, und findet seine besondere Stütze in dem Wortlaut eines berühmten Vortrags von Minkowski; denn danach ist die Lorentz-Kontraktion in der Relativitätstheorie „rein ein Geschenk von oben“. Wir hätten daraufhin eigentlich eine weit strengere Beurteilung der Theorie gerade von philosophischer Seite erwartet, ja geradezu ihre Ablehnung wegen mangelnder Wissenschaftlichkeit. Denn „ein Geschenk von oben“, was ist das anderes als ein neuer Ausdruck für „ein Wunder“? Zum Glück ist hier nur der angeführte Wortlaut, nicht die Theorie selbst zu bemängeln. Und dies möchten wir zur Klärung des Sachverhalts auch einmal an einer dem philosophischen Leser zugänglichen Stelle näher ausführen.

Wir haben es dabei zunächst nur mit der beschränkten Relativitätstheorie zu tun, der zufolge eine Gruppe von Koordinatensystemen für die Physik gleichberechtigt ist, die sich aus einander mittels der bekannten Lorentz-Transformation der Raum- und Zeitkoordinaten ableiten lassen. Sind K und K' zwei solche Systeme, und ruht in K' ein Körper, an dem irgend eine zur Bewegungsrichtung von K' gegen K parallele Abmessung (gegeben durch zwei Marken an dem Körper) die Länge l^0 bezogen auf K' hat, so hat dieselbe Abmessung bezogen auf K eine Länge kleiner als l^0 . Das ergibt sich durch einen einfachen mathematischen Schluß aus jenen Transformationsgleichungen. Da sich nun die Zustände des Körpers gegenüber K und K' lediglich durch die Geschwindigkeit unter-

scheiden, welche er gegen K , nicht aber gegen K' besitzt, so heißt das: Ein Körper, den wir von der Ruhe aus in Bewegung bringen, zieht sich dabei in der Bewegungsrichtung zusammen. Sofern das Relativitätsprinzip, wie es sich in der Lorentz-Transformation ausdrückt, in der Wirklichkeit gilt, müssen alle Körper dies Verhalten zeigen.

Was an dieser Schlußweise Manchem unbefriedigend scheint, ist, daß sie für die Verkürzung nur einen Erkenntnisgrund angibt, nicht aber eine Ursache; sie folgt nicht dem kausalen Zusammenhang der Wirklichkeit. Bevor wir diese Lücke auszufüllen suchen, wollen wir aber doch betonen, daß ein solches Abweichen des Gedankenganges von der kausalen Verkettung nichts ungewöhnliches in der Physik ist. Im Gegenteil beruht gerade bei den umfassendsten Naturgesetzen ihr Wert für die Wissenschaft darauf, daß sie uns der Mühe entheben, den oftmals wenig übersichtlichen Kausalreihen der Natur in allen Einzelheiten nachzugehen. Schließen wir z. B. aus dem Energieprinzip, daß die Vereinigung

$$2 H_2 + O_2 = 2 H_2 O$$

dieselbe Summe aus Wärme und Arbeit liefert, ob sie sich unter Explosion der Gase in der kalorimetrischen Bombe oder im galvanischen Element unter Lieferung elektrischen Stroms vollzieht, so sagen wir dabei auch sehr wenig über das Spiel der Atome aus, welches beide Male zum gleichen energetischen Endergebnis führt. Und derartige Beispiele lassen sich auch beim zweiten Hauptsatz, beim Satz von der Erhaltung der Bewegungsgröße usw. leicht in großer Zahl geben. Wird aber der kausale Zusammenhang auch nicht aufgezeigt, so bleibt doch die Forderung selbstverständlich zu Recht bestehen, daß es vielleicht erst bei weiterem Fortschritt der Wissenschaft, aber doch grundsätzlich möglich ist, ihm in allen Einzelheiten nachzugehen. Und diese Forderung müssen wir auch im Falle der Lorentz-Kontraktion durchaus aufrecht erhalten.

Wir können sie auch leicht erfüllen, wenn wir uns darüber klar werden, was für die ältere Physik einschließlich der beschränkten Relativitätstheorie ein Bezugssystem darstellt. Man knüpft dabei am besten wohl an die Frage an, wie denn eins der berechtigten Systeme dieser Theorie aufzufinden ist. (Haben wir erst eins, so verhilft uns die Lorentz-Transformation zu den anderen.) Und das macht wohl am klarsten ein Gedankenversuch, den L. Lange beschrieben hat. Man untersuche die Bewegung von drei freien keinen Kräften unterworfenen Körpern, die von einem

Punkt ausgehen, in irgend einem beliebigen Bezugssystem. Sind ihre Bahnen in diesem System gerade Linien, so ist das System ein berechtigtes, ein „Inertialsystem“. Dieses System ist danach ein durch Beobachtung festzustellender physikalischer Gegenstand, und wenn sich jemand noch an der praktischen Unausführbarkeit jenes Gedankenversuches stoßen sollte, so verweisen wir einfach auf das Vorgehen der Astronomen, welche sich für die Theorie der Planetenbewegung ein passendes, d. h. für die Anwendung der mechanischen und Gravitationsgesetze passendes Koordinatensystem aus der Planetenbewegung selbst gesucht und nach allgemeiner Überzeugung mit großer Genauigkeit gefunden haben. Und genau so gut wie irgend ein anderer durch Beobachtung festzustellender, also physikalisch wirklicher Gegenstand vermag dies System als Ursache physikalische Wirkungen auszuüben.

Zu dieser Ansicht mußte sich schon die Newtonsche Dynamik bekennen. Und in der Tat kommt alles, was sie über die Zentrifugalkräfte (und Ähnliches) in einem rotierenden System zu sagen wußte, auf diese Anerkennung hinaus. Wir wollen hier aber lieber ein Beispiel aus der Elektrodynamik heranziehen, welche sich obwohl älter als die beschränkte Relativitätstheorie, unverändert in diese hat aufnehmen lassen.

Das Beispiel sei so einfach, wie möglich. Zwei elektrische Punktladungen ruhen zunächst in einem berechtigten System und üben dabei die bekannte Coulombsche Kraft auf einander aus. Wir bringen sie auf eine gemeinsame, nach Richtung und Größe unveränderliche Geschwindigkeit gegen dasselbe System bei unverändertem Abstand von einander. Aus den elektrodynamischen Gleichungen läßt sich leicht entnehmen, daß sich die Kraft zwischen ihnen verändert hat.

Was ist die Ursache der Veränderung? An ihrer Lage und Bewegung gegen einander hat sich nichts geändert, sondern einzig allein an ihrem Verhältnis zu dem Bezugssystem. Und nur dies Bezugssystem kommt somit als Ursache für die Kraftänderung in Betracht. Das ist nach dem oben gesagten auch nicht weiter verwunderlich. Und wenn man vor der Relativitätstheorie diesen Schluß wohl nicht in dieser Form gezogen hätte, so lag das nur daran, daß man früher das Bezugssystem zum „Äther“ materialisierte. Mit der Vorstellung eines körperhaften Äthers aber hat die Relativitätstheorie aufgeräumt.

Nun kehren wir zu dem Körper zurück, der im System K

zunächst ruht, dann aber eine Bewegung gegen K erhält. Seine Gestalt ist das Ergebnis des Gleichgewichts, welches sich zwischen den vom Atom zu Atom (dies Wort im weitesten Sinn gebraucht, also unter Einschluß von Elektronen und Ähnlichem) wirkenden Kräften einstellt. Setzen wir den Körper bei unveränderter Gestalt, also bei der alten Lage der Atome gegen einander in Bewegung, so können sich diese Kräfte ebenso gut verändern, wie in dem obigen Beispiel die Kräfte zwischen den Ladungen. Sie brauchen darum noch nicht elektromagnetischer Natur zu sein. Die Folge wird sein, daß die alte Gestalt des Körpers keinem Gleichgewicht mehr entspricht, daß wir im Gegenteil zu ihrer Erhaltung einen äußeren Zwang anwenden müssen. Fehlt dieser Zwang, wie man es bei der Erörterung über die Lorentz-Kontraktion annimmt, so muß sich die Gestalt ändern. Wie, das läßt die jetzige Überlegung erst dann angeben, wenn man die Veränderungen der Kräfte kennt. Sind sie elektromagnetischer Natur, so sagt ein von H. A. Lorentz bewiesener Satz, daß gerade die Lorentz-Kontraktion herauskommt. Will man diese Voraussetzung nicht einführen, so weiß man zu wenig von ihnen, um einen solchen Schluß unabhängig von der Relativitätstheorie durchzuführen. Hier, wo beim jetzigen Stande unserer Kenntnisse die Möglichkeit fehlt, die Kausalreihe unabhängig vom Relativitätsprinzip zu verfolgen, greift eben das Relativitätsprinzip helfend ein; es lehrt uns, daß immer dieselbe Verkürzung auftreten muß.

Gewiß kann die Dynamik, welche sich aus dem Relativitätsprinzip entwickelt hat, nun auch den ursächlichen Zusammenhang vollständig erklären. Doch ist damit nichts Neues gewonnen. Man holt dabei nur aus ihr heraus, was man vorher implizite in sie hineingesteckt hat. Der Unterschied gegenüber der Elektrodynamik, welche dasselbe unabhängig vom Relativitätsprinzip leistet, ist aber kein grundsätzlicher, sondern liegt allein in dem jetzigen Stande der physikalischen Forschung. Wir haben eben in der Elektrizitätslehre weit vollständigere und genauere Kenntnisse, als in der Mechanik.

Bisher haben wir nur von der beschränkten Relativitätstheorie gesprochen. Die allgemeine leugnet das Dasein von Koordinatensystemen, welche die Vorzugsstellung eines Inertialsystems von sich aus haben. Der Langesche Versuch müßte ergebnislos bleiben, könnte man alle außer den Probekörpern fortschaffen. Nur weil in dem astronomischen Koordinatensystem jene großen Massen des

Fixsternhimmels im Großen und Ganzen ruhen, hat es etwas vor den anderen voraus. Dennoch verändert das die oben vertretene Auffassung der Lorentz-Kontraktion nur unwesentlich. Denn es gibt jetzt an jeder Stelle des Raumes einen anderen im Prinzip meßbaren, also physikalisch wirklichen Gegenstand, nämlich den Tensor der Maßbestimmung mit seinen zehn Komponenten. Sind diese im Allgemeinen auch von Ort zu Ort und von Zeitpunkt zu Zeitpunkt veränderlich, so lassen sie sich doch in Spielräumen, welche für einen physikalischen Versuch nach Raum und Zeit vollständig ausreichen, durch geeignete Wahl der Koordinaten auf jene besonders einfachen Werte transformieren (± 1 oder 0), welche nach der beschränkten Relativitätstheorie überall herrschen sollten. So erhalten deren berechnete Systeme auch hier, freilich mit räumlichen und zeitlichen Beschränkungen, eine allerdings nicht mehr ursprüngliche, sondern abgeleitete Realität. Aber damit wird die oben auseinandergesetzte Auffassung der Lorentz-Kontraktion eigentlich nicht verändert, sondern nur vertieft.

Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?

Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch „Zur Einsteinschen
Relativitätstheorie“.

Von **Moritz Schlick**.

Ein unverwischbarer, unveräußerlicher Charakterzug der kritischen Philosophie ist ihre Verwurzelung in der exakten Wissenschaft. Wie Kant selbst nach wohlbegründeter (besonders von Cohen verfochtener) Meinung mit seiner Erkenntniskritik das Ziel einer philosophischen Rechtfertigung der Newtonschen Naturprinzipien verfolgte, so streben die neukantischen Schulen danach, die Wahrheit der kritischen Grundgedanken dadurch zu beweisen, daß sie ihre Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit auch für die Physik der neuen Zeit darzutun suchen. Es wurde dem Neukantianismus nicht schwer, mit der Entwicklung der Naturwissenschaft Schritt zu halten, als sie von der mechanischen zur energetischen und schließlich zur elektrodynamischen Weltansicht überging — ist aber seine Kraft und Elastizität auch groß genug, um den Sprung mitzumachen, durch den die Physik sich in unsern Tagen auf eine neue Bahn begab? Ich glaubte diese Frage verneinen zu müssen zu einer Zeit, als nur ganz wenige Versuche vorlagen, die Spezielle Relativitätstheorie dem kritizistischen Standpunkt zu assimilieren, und als die Allgemeine Theorie überhaupt noch nicht abgeschlossen war. Es schien mir, daß die zu einer philosophischen Aufklärung und Rechtfertigung jener Theorie nötigen Prinzipien viel eher aus der empiristischen als aus der Kantschen Erkenntnistheorie entnommen werden können¹⁾; und auch bei späteren Gelegenheiten fand ich keine Veranlassung, diesen Standpunkt auf-

1) Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 159.

zugeben, zumal die bald darauf glücklich vollendete Allgemeine Theorie einem Gedanken zum Siege verhalf, der auf extrem empiristischem Boden (nämlich im Positivismus Machs) erwachsen war. Aber bei der Bedeutung und Schwierigkeit der Frage ist es Pflicht, die Sachlage bei jedem ernststen Anlaß erneut zu prüfen. Einen solchen Anlaß stellt das Erscheinen des Buches von Ernst Cassirer ¹⁾ dar, und so folge ich gern der Aufforderung der Schriftleitung der Kantstudien, dem Problem an der Hand dieses Buches eine neue Untersuchung zu widmen, die freilich aus äußeren Gründen nur in ganz kurzer Fassung gegeben werden kann.

Cassirer hat sich in seiner Schrift den Nachweis zum Ziel gesetzt, daß die philosophischen Grundlagen der Relativitätstheorie nur im Bereiche des Kritizismus gefunden werden können, genauer in derjenigen Form der kritischen Ansicht, die er gern als logischen Idealismus bezeichnet. Er stellt sich die Aufgabe, durch erkenntnistheoretische Analyse zu entscheiden, „ob die Theorie in ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung als Beleg und Zeugnis für den kritischen oder als Zeugnis für den sensualistischen Erfahrungsbegriff zu gelten hat“ (S. 26).

Angesichts dieser Formulierung müssen sich aber sogleich Bedenken erheben: Ist das Problem wirklich auf diese Alternative zurückführbar? gilt hier ein tertium non datur? Sicherlich gibt es einen Empirismus, der vom Sensualismus verschieden ist und sich auf ihn nicht reduzieren läßt — das ist historisch wie sachlich leicht ersichtlich. Wenn also gezeigt wird (und das ist wohl nicht schwer), daß die Relativitätstheorie aus rein sensualistischen Prämissen nicht zu verstehen ist, so wird hierdurch allein weder die Notwendigkeit noch auch die Zulässigkeit der kritizistischen Interpretation der Theorie bewiesen, es sei denn, man faßte den Begriff des logischen Idealismus so weit, daß jene Alternative eben erlaubt wird. Dann aber schwebt er in Gefahr, seine entschiedene Färbung und damit seinen philosophischen Wert zu verlieren, die heterogensten Meinungen würden sich in ihm vereinigen lassen. An einigen Stellen scheint Cassirer in der Tat zu so allgemeinen Formulierungen zu neigen, daß die Abgrenzung seines Kritizismus undeutlich zu werden droht. Wir müssen den Grenzlinien nachzugehen suchen.

1) Ernst Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Berlin 1921.

Um eine feste Grundlage für die folgenden Betrachtungen herzustellen, muß ich mit wenigen Worten sagen, welche unentbehrlichen Merkmale ich mir mit dem Begriff des Kritizismus verknüpft denke. Eine solche Festlegung ist durchaus nötig für jede Diskussion über die Verträglichkeit der Relativitätstheorie mit der kritischen Erkenntnislehre, denn nur auf diese Weise wird das störende Hineinspielen der Fragen der Kant-Interpretation vermieden; die Diskussion bleibt solange unergiebig, als jeder sich des nicht ungewöhnlichen Arguments bedienen kann, der andere lege eben die Kantsche Meinung nicht richtig aus.

Folgendes also sei vorausgeschickt. Alle exakte Wissenschaft, deren philosophische Rechtfertigung unzweifelhaft das erste Ziel der von Kant begründeten Erkenntnislehre bildet, beruht auf Beobachtungen und Messungen. Bloße Empfindungen und Wahrnehmungen sind aber noch nicht Beobachtungen und Messungen, sondern sie werden es erst dadurch, daß sie geordnet und interpretiert werden. Die Bildung der physikalischen Gegenstandsbegriffe setzt also fraglos bestimmte Prinzipien der Ordnung und Interpretation voraus. Das Wesentliche des kritischen Gedankens sehe ich nun in der Behauptung, daß jene konstitutiven Prinzipien synthetische Urteile a priori seien, wobei zum Begriff des Apriori das Merkmal der Apodiktizität (der allgemeinen, notwendigen, unumgänglichen Geltung) unabtrennbar gehört. — Ich bin zwar überzeugt, mit dieser Erklärung Kants eigene Meinung richtig zu treffen, aber selbst wenn weder er noch seine Anhänger dieser Art von Kritizismus je gehuldigt hätten, bliebe ja die sachliche Richtigkeit oder Falschheit der folgenden Aufstellungen davon ganz unberührt, und auf diese allein kommt es bei einer Untersuchung an, die sich auf das Systematische, nicht auf das Historische richtet.

Die wichtigste Folgerung aus der eben entwickelten Ansicht ist, daß ein Denker, der die Unentbehrlichkeit konstitutiver Prinzipien zur wissenschaftlichen Erfahrung überhaupt einsieht, deswegen noch nicht als Kritizist bezeichnet werden darf. Ein Empirist kann z. B. sehr wohl das Vorhandensein solcher Prinzipien anerkennen; er wird nur leugnen, daß sie synthetisch und a priori im oben bezeichneten Sinne sind.

Cassirer erkennt, daß „Empirismus und Idealismus sich in bestimmten Voraussetzungen begegnen. Beide gestehen hier der Erfahrung die entscheidende Rolle zu — und beide lehren anderer-

seits, daß jede exakte Messung allgemeine empirische Gesetze voraussetzt“ (S. 94 f.). Aber indem er sich dann der dringenden Frage zuwendet, „wie wir zu jenen Gesetzen, auf denen die Möglichkeit aller empirischen Messung beruht, gelangen und welche Art der Geltung . . . wir ihnen zugestehen“ (S. 95), stellt er dem Kritizismus nur die sensualistische Ansicht unter dem Namen des „strengen“ Positivismus gegenüber. Mit vollem Recht verurteilt er den von Mach gelegentlich unternommenen Versuch, selbst analytisch-mathematische Gesetze gleich Dingen zu behandeln, „deren Eigenschaften man durch unmittelbare Wahrnehmung ablesen kann“ (S. 95) — jedoch damit ist nicht der logische Idealismus bewiesen, sondern nur der Sensualismus widerlegt. Zwischen beiden bleibt die empiristische Ansicht stehen, nach welcher jene konstitutiven Prinzipien entweder Hypothesen oder Konventionen sind; im ersten Falle sind sie nicht a priori (denn es mangelt ihnen die Apodiktizität), im zweiten sind sie nicht synthetisch. Wie steht es mit dem Nachweis, daß die Grundsätze der Einsteinschen Physik nicht diesen Charakter tragen, sondern als synthetische Sätze a priori anzusprechen seien?

Kant selbst rechnete, wie gar nicht zu bezweifeln ist, zu den gegenstandskonstituierenden synthetischen Prinzipien a priori die Axiome der euklidischen Geometrie und der Galileischen Kinematik. Und die Mehrzahl der Kantianer hat auch nach der mathematischen Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien an der euklidischen Naturauffassung als der einzig möglichen festgehalten, indem sie (sehr deutlich z. B. Riehl und Hönigswald) erklärten, der euklidischen Geometrie komme in der Tat die von Kant ihr zugeschriebene anschauliche Notwendigkeit zu, während die andern Geometrien nur begriffliche Denkbarekeit besäßen, die ja der Kantschen Lehre nicht widerstreitet.

Nun ist die Spezielle Relativitätstheorie mit den Sätzen der Galileischen Kinematik, die Allgemeine außerdem noch mit den Sätzen Euklids unvereinbar. Wer die Einsteinsche Theorie annimmt, muß die Lehre Kants in ihrer ursprünglichen Form ablehnen; man muß, wie auch Cassirer mehrfach betont, einen Schritt über Kant hinaus tun. Aber darauf kommt es uns hier garnicht an. Der Kritizismus, wie er oben definiert wurde, könnte dessenungeachtet der neuen Theorie gegenüber sich behaupten und beharren, ja noch größere Triumphe feiern; dazu wäre nur nötig, daß die letzten Grundlagen der Theorie sich eben als synthetische

Sätze von schlechthin notwendiger Geltung für alle Erfahrung enthüllten. Welches sind diese Sätze?

Denn das ist wohl zu beachten: wer die Behauptung des Kritizismus aufstellt, der muß, sollen wir ihm Glauben schenken, die Prinzipien a priori auch wirklich angeben, die den festen Grund aller exakten Wissenschaft bilden müssen. Für die Transzendentalphilosophie, sagt Cassirer mit Recht (S. 78), sind Raum und Zeit nicht Dinge, sondern „Erkenntnisquellen“. Es muß also eine Angabe der Erkenntnisse gefordert werden, deren Quelle z. B. der Raum ist. Der kritische Idealist muß sie mit derselben Bestimmtheit und Deutlichkeit bezeichnen, mit der Kant auf die zu seiner Zeit einzig bekannte und anerkannte Geometrie und „allgemeine Bewegungslehre“ hinweisen konnte. Alle die, welche die Relativitätstheorie vom Kantschen Standpunkt aus beurteilt haben, wiesen darauf hin, daß es sich in ihr um die empirische (d. h. hier: durch physikalische Methoden gemessene Zeit) und um den empirischen Raum handelt, und sie stellen ihnen die Kantsche „reine Anschauung“ von Raum und Zeit gegenüber als dasjenige, was jene empirischen Konstruktionen erst möglich macht und folglich von jedem Fortschritt der Physik, der immer nur das Empirische betreffen kann, schlechthin unberührt bleiben muß. Durch diese Wendung wird die Problemlage nicht geändert, sondern nur anders ausgedrückt, denn die reine Anschauung ist eben die Erkenntnisquelle jener Grundsätze a priori, deren man zur Konstruktion der empirischen Zeit und des empirischen Raums bedarf, für manche ist sie einfach ein zusammenfassender Terminus für den Inbegriff jener Grundsätze selbst; in jedem Falle kann die Existenz eines „reinen Raumes“ und einer „reinen Zeit“ überhaupt nur dadurch erwiesen werden, daß man das System der dazugehörigen synthetisch-apriorischen Grundsätze tatsächlich aufzeigt oder wenigstens eine eindeutige Anweisung gibt, wie es zu finden ist. Es kann nicht genug betont werden, daß ein Anhänger der kritischen Philosophie sich nur durch Vorweisung eines solchen Urteilssystems legitimieren kann. Jeder Versuch, Einstein mit Kant zu versöhnen, muß in der Relativitätslehre synthetisch-apriorische Prinzipien aufdecken; sonst ist er von vornherein als gescheitert zu betrachten, weil er nicht einmal zu der richtigen Problemstellung vorgedrungen ist.

Cassirer sieht das Problem natürlich in seiner richtigen Bedeutung, und an zwei Orten seines Buches scheint er eine nähere

Bestimmung des Inhaltes der vom logischen Idealismus behaupteten reinen Anschauung zu geben. An der ersten Stelle (S. 84) erblickt er ihn in dem Begriff der Koinzidenz der „Weltpunkte“, auf welche die Allgemeine Relativitätstheorie bekanntlich alle Naturgesetze zurückführt. Aber ich glaube, daß gerade diese „Koinzidenz“ sich garnicht als bloßer Inbegriff und Knotenpunkt apriorischer Sätze auffassen läßt, sondern zunächst durchaus Repräsentant eines psychologischen Erlebnisses des Zusammenfallens ist, so wie etwa das Wort „gelb“ ein einfaches nicht mehr definierbares Farberlebnis bezeichnet. Nur so vermag sie die von der Theorie ihr zugewiesene Vermittlerrolle zwischen Realität und naturwissenschaftlich-begrifflicher Konstruktion zu spielen. Mit andern Worten: wir haben eine empirische Anschauung vor uns¹⁾.

Eine zweite Antwort auf die Frage, was denn an synthetisch-apriorischen Sätzen über den Raum jetzt noch übrig bleibe, gibt Cassirer S. 101, wo er sagt: „Denn das ‚Apriori‘ des Raumes . . . schließt . . . keine Behauptung über eine bestimmte einzelne Struktur des Raumes in sich, sondern geht nur auf jene Funktion der ‚Räumlichkeit überhaupt‘, die sich schon in dem allgemeinen Begriff des Linienelements als solchen — ganz abgesehen von seiner näheren Bestimmung — ausdrückte“. Diese Formulierung, die aussagen will, daß es überhaupt so etwas wie ein Linienelement in der Naturbeschreibung geben müsse, kann jedoch kaum befriedigen. Denn welcher Axiomenkomplex ist es, der in jener Behauptung beschlossen sein soll? Die Axiome der Stetigkeit können es nicht sein, denn die schon von Riemann ins Auge gefaßte Möglichkeit diskontinuierlicher Raumbestimmungen ist durch die moderne Quantentheorie in greifbare Nähe gerückt worden. Und welche andern Axiome man auch wählen möge: es ist nicht einzusehen, warum gerade sie die allein notwendige Raumstruktur konstituieren sollen, da doch andere von nicht geringerer „Evidenz“ dem Fortschritt der Physik zum Opfer fielen.

Hier erscheint jede inhaltliche Behauptung, so allgemein sie auch sein möge, schon zu speziell, und es ist durchaus konsequent, wenn man auf die Frage, welches denn nun die letzten synthetischen Grundsätze a priori aller Naturwissenschaft sind, die Ant-

1) Dies ist auch der eigentliche Sinn meiner Ausführungen in „Raum und Zeit“, 3. Aufl. 1920, S. 83.

wort erteilt (die ich einer freundlichen brieflichen Mitteilung Cassirers entnehme): „eigentlich nur der Gedanke der ‚Einheit der Natur‘ d. h. der Gesetzmäßigkeit der Erfahrung überhaupt, oder vielleicht kürzer der ‚Eindeutigkeit der Zuordnung‘“. Damit scheint mir aber die Gefahr unentfliehbar hereingebrochen zu sein, die ich oben als unvermeidliche Folge einer zu großen Umfangs-
 weitung des kritischen Gedankens bezeichnete. Denn nun dürfte es nicht mehr möglich sein, jemals eine physikalische Theorie als Bestätigung der kritizistischen Philosophie anzusprechen: diese müßte vielmehr mit jeder Theorie, sofern sie nur die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit erfüllt, in gleicher Weise und ohne die Möglichkeit einer Selektion vereinbar sein. Einheitliche Naturgesetzmäßigkeit ist sicherlich die *conditio sine qua non* der Wissenschaft, weil, wie Cassirer selbst sagt (S. 45), „der allgemeine Gedanke der Invarianz und Eindeutigkeit . . . in irgend einer Form in jeder Theorie der Natur wiederkehren muß“. Auch für den Empiristen sind, wie Cassirer (S. 95) anerkennt, die Gesetze „das eigentlich Bleibende und Substantielle“, auch der Empirist glaubt an die Einheit der Natur, an die Gesetzmäßigkeit aller Erfahrung, nur meint er, daß sich ihre Gültigkeit, ihre objektive Notwendigkeit durch keine transzendente Deduktion oder sonstwie erweisen lasse. Hier kann sich der Kritizist auf keine physikalische Theorie berufen, denn jede beweist durch ihre Bewährung in der Erfahrung nur die tatsächliche, nicht die notwendige Geltung des Satzes von der Einheit der Natur.

Wie ein roter Faden zieht sich durch Cassirers Buch der mit den glänzendsten Mitteln überlegener philosophisch-historischer Kultur geführte Nachweis, daß die Relativitätstheorie dem in der Entwicklung der exakten Wissenschaft von Platon bis heute immer richtungsweisenden Ideal nicht etwa widerspricht, sondern im Gegenteil seine zur Zeit vollkommenste Erfüllung darstellt; daß die von ihr statuierte Relativität der Maßbestimmungen keineswegs einen Verzicht auf streng eindeutige objektive Gesetzmäßigkeit bedeutet, sondern im Gegenteil der Weg ist, zu allgemeinsten Gesetzen zu gelangen und letzte Invarianten aufzudecken. Ein neuerer Aufsatz Cassirers (im Dezemberheft der Neuen Rundschau) ist im wesentlichen dem gleichen Nachweis gewidmet. So notwendig und verdienstlich es war, durch solche Ausführungen naheliegenden laienhaften Mißverständnissen der Einsteinschen Theorie entgegenzutreten und sie in den gebührenden Abstand

von jedem sophistischen „Relativismus“ skeptischer Färbung zu rücken, so wird damit doch nur bestätigt, daß die Relativitätslehre, weil sie eben eine wissenschaftliche Theorie ist, natürlich eine Aufstellung, nicht eine Aufhebung allgemeinsten, objektiv gültiger Gesetze bedeutet. Das Einsteinsche Weltbild läßt die Einheit der Natur vollkommener hervortreten als das Newtonsche, aber nicht, weil es dem kritischen Gedanken gemäßer wäre, sondern weil es, schon am physikalischen Erkenntnisbegriff gemessen und noch unabhängig von der letzten philosophischen Interpretation, eine höhere Erkenntnisstufe darstellt.

Die Frage, ob dem von Cassirer so tief durchdachten logischen Idealismus der Nachweis der Richtigkeit der Behauptung gelungen sei, daß nur auf dem Boden der kritizistischen Erkenntnislehre die Relativitätstheorie sich philosophisch begründen und rechtfertigen lasse — diese Frage vermögen wir nach dem Vorangehenden gerade in bezug auf den entscheidenden Punkt nicht zu bejahen: die Lehre von den synthetischen Urteilen a priori als den konstruktiven Prinzipien der exakten Naturwissenschaft erfährt durch die neue Theorie keine unzweideutige Bestätigung. Cassirers Darlegungen scheinen mir keine überzeugende Anweisung zu geben, wie die Wunde geheilt werden kann, die der ursprünglichen Kantschen Ansicht durch den Umsturz der Euklidischen Physik geschlagen ist. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß das Verhältnis zwischen Transzendentalphilosophie und Relativitätstheorie nun überhaupt als ein rein negatives erwiesen wäre; an andern Punkten könnten bedeutsame Berührungen beider Gedankenkreise stattfinden, wichtige Gemeinsamkeiten sich offenbaren.

Es liegt überaus nahe, in der kritischen Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit eine enge natürliche Verwandtschaft mit den Gedanken der Relativitätstheorie zu suchen. Man hat in der Tat die Wesenlosigkeit, die den Raum der Einsteinschen Naturlehre vor dem starren Raum Newtons (und ebenso die Zeit) auszuzeichnen scheint, als eine willkommene Bestätigung der Kantschen Philosophie betrachtet. Auch Cassirer vertritt diese Auffassung. Im Anschluß an meine Bemerkung, daß nach der allgemeinen Relativitätstheorie nur einer unauflöselichen Einheit von Raum, Zeit und Stoff noch das Prädikat der Wirklichkeit zukomme (Raum und Zeit S. 67), meint er, diese Einsicht gehöre „zu den Grundlehren des kritischen Idealismus selbst“ (S. 93); und ferner: „die ideelle Trennung des reinen Raumes und der reinen

Zeit von den Dingen (genauer von den empirischen Erscheinungen) duldet nicht nur, sondern fordert geradezu ihre empirische „Union“ (S. 94). Dies letztere ist freilich richtig, denn Raum und Zeit sind als Formen der Anschauung von dem in ihnen geformten Stoff ebenso wenig trennbar, wie umgekehrt der Stoff ohne eine Form sein kann. Aber die von der Relativitätstheorie behauptete „Union“, die ich durch jene Bemerkung zu treffen suchte, ist eine viel innigere als die Einheit von Stoff und Form, über welche die Transzendentalphilosophie nirgends hinausgegangen ist. Wenn daher Cassirer fortfährt: „Diese Union hat die allgemeine Relativitätstheorie in einem neuen Sinne bewährt und erwiesen . . .“, so ist der Ton durchaus auf das Wort *neu* zu legen. Dieses Neue wird gänzlich verkannt von E. Sellien¹⁾, welcher sagt: „Für die tatsächliche Bestimmung von Raum und Zeit in der Erfahrung gehören Raum, Zeit und Körper zusammen. Dieser Satz ist keine Errungenschaft der Einsteinschen Theorie, wie Schlick mit so viel Emphase behauptet, er ist längst bekannt, und widerlegt Kants Lehre von der reinen Zeit durchaus nicht, weil er sie garnicht berührt“. Es ist jedoch ein schlechthin fundamentales Mißverständnis der Allgemeinen Relativitätstheorie, wenn man glaubt, meine oben erwähnte Bemerkung so auffassen zu dürfen, als solle in ihr nur negativ die Sonderexistenz von Zeit und Raum gegenüber der Materie (und umgekehrt) gelegnet werden — das wäre freilich eine längst bekannte Trivialität. Sondern die gegenseitige Abhängigkeit von Raum, Zeit und Materie geht in der Einsteinschen Theorie viel tiefer; nach ihr ist es z. B. unmöglich, von den Abmessungen einer Raumgestalt ohne Rücksicht auf die Art ihrer materiellen Erfüllung zu sprechen. Daß die Raumlehre in dieser Weise zum Zweige der Physik wird, verdient allerdings mit großer Emphase hervorgehoben zu werden. Nur Riemann hat diesen Gedanken mit völliger Klarheit vorweggenommen; dem Kritizismus lag er nicht bloß fern²⁾,

1) Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie, Kieler Dissertation, 1919, S. 37; auch als Ergänzungsheft 48 der „Kantstudien“ erschienen.

2) Man hat zwar auch in diesem Punkte Kant zum Vorläufer Einsteins erklären wollen. Auf Grund einiger Bemerkungen in Kants erster Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ sagt Ilse Schneider (Das Raum-Zeitproblem bei Kant und Einstein, Berlin 1921, S. 70): „Kant weist also als erster auf den Zusammenhang von Geometrie und Physik, speziell Gravitation, hin“. Aber Kants Versuch, die Dreidimensionalität des Raumes mit der Formel des Newtonschen Gravitationsgesetzes in Beziehung zu bringen, bedeutet

sondern er scheint ihm zu widersprechen, weil er es unmöglich macht, Raum und Zeit als bloße Formen in dem bisherigen Sinne aufzufassen, deren Gesetze von ihrem Inhalt unabhängig zu behandeln sind. Wenn Einstein von der Durchführung der allgemeinen Relativität bemerkt hat, sie nehme dem Raum und der Zeit „den letzten Rest physikalischer Gegenständlichkeit“, so glaubt Cassirer, „daß die Theorie hierin nur dem Standpunkt des kritischen Idealismus die bestimmteste Anwendung und Durchführung innerhalb der empirischen Wissenschaft selbst verschafft“ (S. 79). Legen wir aber — wie es Cassirer (S. 13) mit Recht als erste Aufgabe des Erkenntnistheoretikers fordert — den Sinn des Terminus „physikalische Gegenständlichkeit“ restlos klar, so stoßen wir wieder auf das eben geschilderte Ergebnis, dem die Lehre von der Idealität von Zeit und Raum nur nach seiner negativen Seite hin gerecht zu werden vermag: es zeigt sich nämlich, daß mit der „Gegenständlichkeit“ dem Raum und der Zeit zwar jede irgendwie beschaffene Unabhängigkeit von der Materie abgesprochen wird, daß aber der Rest, der dann vom physikalisch Räumlichen und Zeitlichen übrig bleibt, im Verein mit der Materie sich auch derselben Realität erfreut wie diese. Einstein selbst hat gelegentlich ausgesprochen, daß der physikalische Raum auch nach der Allgemeinen Relativitätstheorie Realität habe, nur keine selbständige. Das Räumliche und Zeitliche erhalten also einen Sinn, in dem sie nicht mehr bloß als ‚Formen‘ in der gewohnten Bedeutung angesehen werden dürfen, sondern sie gehören jetzt zu den physikalischen Bestimmungsstücken der Körper; die ‚Metrik‘ bedeutet nicht etwa bloß eine mathematische Messung des physikalisch Realen, sondern drückt selbst dessen Vorhandensein aus. Raum und Materie treten eben, wie Cassirer es durchaus treffend ausdrückt, „nicht mehr als verschiedene Klassen physikalischer Objektbegriffe auf“ (S. 61). Wenn man also der Meinung ist, die Einsteinsche Physik weise „in dieser Hinsicht weniger Widersprüche zur kantischen transzendentalen Ästhetik auf, als irgend eine frühere Physik“¹⁾, so scheint mir darin eine Verkennung der

nichts weniger als eine Vorahnung der Vereinigung von Geometrie und Physik im erkenntnistheoretischen Sinne, hat vielmehr gar nichts damit zu tun. Mit ähnlichem Rechte könnte man hier auf die Cartesianische Identifizierung von Substanz und Ausdehnung hinweisen, die auch Cassirer erwähnt (S. 60), ohne daß er aber ihre wahre Bedeutung übertriebe.

1) Ilse Schneider, l. c. S. 65.

positiven Seite der Einsteinschen Raum- und Zeitlehre zu liegen. Es wäre auch verwunderlich, wenn die Kantsche Erkenntnistheorie in so deutlichem Widerspruch stehen sollte zur Newtonschen Naturlehre, deren philosophische Rechtfertigung eines ihrer vornehmsten Ziele war. —

Mag aber auch die rechte Würdigung der allgemeinsten Relativität (Kovarianz gegenüber beliebigen Substitutionen in der Sprache der Theorie) von kritizistischen Prinzipien aus schlecht gelingen: vielleicht könnten sie doch insofern einen tragfähigen Unterbau Einsteinscher Lehren liefern, als sie wenigstens zu dem Grundsatz der Relativität aller Bewegungen (Kovarianz gegenüber einer bestimmten Gruppe von Substitutionen) in einem günstigen Verhältnis stehen. Natürlich ist von einem philosophischen System nicht zu verlangen, daß es diesen Grundsatz als Theorie durchführe, wohl aber kann er sich aus ihm als unentbehrliches Postulat ergeben. Ist auch dies noch zu viel gefordert, so darf man zum allermindesten erwarten, daß jener Grundsatz, nachdem er von anderer Seite einmal aufgestellt war, sofort als kongenial erkannt und von dem System mit größter Energie angeeignet werde. Tatsächlich wäre der Kritizismus hierzu aus seinen Prämissen heraus sehr wohl imstande gewesen; dennoch hat er in seinen historischen Erscheinungsformen von den eben aufgestellten Forderungen keine erfüllt. Es war vielmehr der Positivist Mach, der das allgemeine Relativitätsprinzip zuerst mit Nachdruck zu einem Postulat der Naturbeschreibung erhob. Er verlangte — und zwar wirklich aus philosophischen Gründen — eine solche Formulierung der Naturgesetze, daß z. B. die Rotation der Erde gegen die Fixsterne mit gleichem Recht als eine entgegengesetzte Drehung des Sternhimmels um die Erde aufgefaßt werden könnte. Um Kants Stellung zu diesem Gedanken kennen zu lernen — der ja zu seiner Zeit genau so möglich war — lese man die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften, wo er im I. Hauptstück in der Anmerkung zum Grundsatz I, und im IV. Hauptstück im Lehrsatz 2 und der Allgemeinen Anmerkung zur Phänomenologie das Problem bespricht. Er fühlt dort (wie Leibniz, Huyghens und andere) durchaus das Bedürfnis, die Relativität aller Bewegung aufrecht zu erhalten. Während aber Newton erkannte, daß dies mit seiner Mechanik unvereinbar sei und für sie folgerichtig (vermutlich nicht ganz leichten Herzens) die absolute Bewegung postulierte, sucht Kant dadurch nach einem Ausweg, da

er neben den Gegensatz der relativen und absoluten denjenigen der „wahren“ und „scheinbaren“ Bewegung setzte! ¹⁾).

Cassirer hat bereits in „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910) die Frage der Relativität der Rotation behandelt (S. 230 ff.). Es ist höchst bemerkenswert, mit welchem Scharfsinn er schon damals die Konsequenzen der Machschen Auffassung überblickte. Er sagt nämlich (l. c. 246): „Die positivistischen Bedenken gegen den ‚reinen‘ Raum und die ‚reine‘ Zeit beweisen daher nichts, weil sie zu viel beweisen würden: sie müßten, konsequent zu Ende gedacht, auch jede Darstellung physisch gegebener Körper in einem geometrischen System, in welchem es feste Lagen und Entfernungen gibt, verwehren“. Hier und in den der zitierten Stelle vorhergehenden Entwicklungen werden also vom kritizistischen Gesichtspunkte aus im wesentlichen gerade die Konsequenzen verworfen, zu denen sich die Naturwissenschaft jetzt gezwungen sieht.

Gewiß hat Cassirer Recht mit seiner Meinung, daß die Bestätigung der Machschen Relativitätsbehauptung für sich noch keinen zwingenden Beweis für die Notwendigkeit einer empiristischen Interpretation der Einsteinschen Theorie liefere (S. 97) — aber ein höchst bedeutsames Indizium bleibt sie doch. Und zwar, wie ich glaube, kein trügerisches. Denn das erkenntnistheoretische Motiv, das Mach und Einstein (sei es mit Recht oder Unrecht) zu dem Postulat der Relativität aller Bewegungen führte, war der Satz, daß Unterschiede des Wirklichen nur dort angenommen werden dürfen, wo Unterschiede im prinzipiell Erfahrbaren vorliegen. Diese fundamentale Regel ist öfters ausgesprochen worden, auch von Metaphysikern wie Leibniz, bei dem sie gleich in zwei Gestalten erscheint, nämlich als *principium identitatis indiscernibilium* und als *principe de l'observabilité* (in letzterer Form führt es auch Cassirer S. 37 an); aber von der Aufstellung bis zum konsequenten Festhalten und Durchführen der Regel ist noch ein großer Schritt. Wird der Grundsatz jedoch in seiner wahrhaft fundamentalen Bedeutung erkannt und gewürdigt, so läßt er sich, wie ich glaube, zum obersten Prinzip aller empiristischen Philosophie erheben, zur

1) Ilse Schneider (l. c. S. 14) zitiert die entsprechende Kantstelle beifällig, weil sie Kant als Gegner der absoluten Bewegung erscheinen läßt, aber sie vergißt, daß jene Unterscheidungen gerade vom Standpunkt der Relativitätstheorie eine Ungeheuerlichkeit darstellen.

letzten Richtschnur, die bei der Stellungnahme zu jeder Einzelfrage maßgebend sein muß, und deren unerbittliche Anwendung auf alle Spezialprobleme ein Verfahren von höchster Fruchtbarkeit darstellt. Ist diese Auffassung richtig, so wäre damit allerdings der Zusammenhang der Relativitätslehre mit der empiristischen Erkenntnistheorie als ein innerlicher, streng sachlicher, als nicht bloß äußerer und zufälliger erkannt.

Im letzten Kapitel seines Buches betont Cassirer mit Nachdruck, daß der Raum und die Zeit der Relativitätstheorie eben Raum und Zeit der Physik sind, nicht der Wirklichkeit schlechthin, sodaß ihnen etwa der Raum und die Zeit der Psychologie als etwas gänzlich Heterogenes gegenüberstehen. Es ist in der Tat von größter Wichtigkeit, sich stets darüber klar zu sein, daß man von Raum und Zeit in völlig verschiedenen Bedeutungen reden kann — am wichtigsten gerade auch für den, dem es schließlich auf die Erkenntnis des Zusammenhanges dieser verschiedenen Bedeutungen ankommt. Wenn ich an andern Stellen¹⁾ den psychologischen Raum (und die Zeit) als das rein Anschauliche dem physikalischen als einer rein begrifflichen Konstruktion gegenüberstellte, so war ich mir wohl bewußt, daß die „Anschauung“ bei Kant in einer ganz andern Weise abgegrenzt wird. In diesem Punkte bin ich von einer Reihe von Kritikern mißverstanden worden. Cassirer erklärt²⁾ Kants reine Anschauung als eine bestimmte „Methode der Objektivierung“: das ist sie freilich auch, aber ihr Wesen erschöpft sich nicht darin. Gewiß wollte Kant alles Psychologische aus ihr entfernen — aber ich werde mich niemals überzeugen können, daß es ihm gelungen ist. Denn es kann eben nicht gelingen³⁾ ohne die Anwendung der einzigen Methode, die das rein Begriffliche der Geometrie vom Psychologisch-Anschaulichen zu trennen ermöglicht: das ist die Methode der impliziten Definition, die erst in der modernen Mathematik ausgebildet wurde⁴⁾. Ohne sie ist es nicht einmal möglich, die Idee eines reinen Begriffs zu fassen und in seiner Ablösung von allen psychologischen Momenten zu verstehen. Kants reiner Anschauungsraum enthält also notwendig solche Momente, sie geben dem Raumbegriff den Inhalt, ohne den er für Kant „leer“ wäre.

1) „Raum und Zeit“ 3, S. 81, „Allgemeine Erkenntnislehre“, S. 301.

2) S. 123, 124, Anmerkung.

3) Wie sich z. B. aus den Ausführungen Sellens (l. c. S. 40) erkennen läßt.

4) Vgl. „Allgemeine Erkenntnislehre“, S. 30 ff.

Sein Raum ist ihm zwar identisch mit dem Raum Newtons (dies ist auch die Meinung Cassirers, die ich stets geteilt habe; Sellien¹⁾ jedoch, den Cassirer sonst zustimmend zitiert, scheint ihr zu widersprechen), aber der Newtonsche Raum ist auch bei ihm eben ein anschaulicher, noch nicht gereinigt von den Elementen, die wir noch als psychologisch bezeichnen müssen. So ist Kants reine Anschauung — wie es auch durchaus der verbreiteten Meinung von Raum und Zeit entspricht — ein Mittelding zwischen rein Begrifflichem und psychologisch Anschaulichem; und da ich es für eins der wichtigsten Ergebnisse der modernen Theorie der exakten Wissenschaft halte (in diesem Punkte hat sich Henri Poincaré besonders große philosophische Verdienste erworben), daß es solch eine Mischung, solch ein Mittelding eben nicht gibt, so mußte ich einerseits die Existenz einer reinen Anschauung im Sinne Kants leugnen (Allgem. Erkenntnislehre, S. 302) und durfte von einer Vermengung des physischen Raumbegriffs mit seinen sinnlichen Repräsentanten sprechen (Raum und Zeit, S. 83); andererseits mußte ich erklären, daß in der Lehre von den bloß subjektiven Anschauungsformen eben insofern ein richtiger Kern zu finden ist, als sie noch von psychologischen Momenten nicht ganz entblößt sind. Diese Ansichten vermag ich also nicht aufzugeben.

Die Verfolgung des Bedeutungswandels der Termini Raum und Zeit durch die verschiedenen Gebiete des Geisteslebens gibt Cassirer Gelegenheit, seine Betrachtung der Relativitätslehre großzügig in umfassendere Zusammenhänge einzuordnen und außer dem Lichte der speziellen Erkenntniskritik auch die Strahlen der systematischen Philosophie auf sie zu richten. So schließt das Buch mit einem Umblick, dessen Weite der Höhe des eingenommenen Standpunktes entspricht. Wir scheiden mit dem Eindruck, daß dieser Standpunkt über die Region des eigentlichen Kritizismus doch schon hinausliegt, und daß es Cassirer nur hierdurch gelang, der Relativitätstheorie philosophisch in dem Maße gerecht zu werden, wie es in dem geistvollen und gedankenreichen Buche geschieht.

Gern willfahre ich der Aufforderung der Leitung der Kantstudien, bei dieser Gelegenheit noch über zwei andere Bücher zur Einsteinschen Lehre kurz zu berichten, denn es handelt sich um

1) l. c. S. 16. Dort ist von der Zeit die Rede; vom Raum aber gelten die Argumente in gleicher Weise.

Schriften, von denen zu sprechen sich lohnt. Die erste, verfaßt von Max Born¹⁾, gibt eine glänzende, ausführliche Darstellung der Einsteinschen Lehre vom Standpunkt des Physikers aus. Sie füllt in überaus trefflicher Weise eine sehr fühlbare Lücke der Einstein-Literatur, denn während die bis dahin vorhandenen gemeinverständlichen Einführungen in die Theorie bei der Besprechung ihrer physikalischen Grundbegriffe sich auf das notwendigste beschränkten, erscheint die Theorie in dem Bornschen Buche zum ersten Mal nicht von ihrem natürlichen Hintergrunde abgelöst, sondern es wird gerade auf ihre Einordnung in das System der Physik großes Gewicht gelegt, klar treten die Zusammenhänge hervor, aus denen sie in Wirklichkeit erwachsen ist. Für den Nichtphysiker ist es von höchstem Werte, in diese Zusammenhänge eingeweiht zu werden, denn durch sie führt der naturgemäße Weg zum Verständnis. Born ebnet diesen Weg nicht nur durch Vermeidung aller höheren Mathematik, sondern selbst Logarithmen und trigonometrische Funktionen kommen nicht vor. Die Hauptsache aber ist: das Buch ist durch und durch das Werk eines philosophischen Kopfes. Das zeigt sich nicht etwa darin, daß Born den Gang seiner Darstellung durch philosophische Deutungen und Abschweifungen unterbräche, sondern in der Höhe der Gesichtspunkte, die den Aufbau bestimmen, und in der tiefen Besinnung, die aus der Behandlung des Gegenstandes überall hervorleuchtet. Es zeigt sich ferner vor allem in der kurzen philosophischen Einleitung, die geradezu klassisch anmutet in der Wärme und der Prägnanz, mit der sie den Grundgedanken vorträgt: daß das Absolute nur im Umkreis des Subjektiven zu finden ist, und daß der denkende Geist in die Sphäre der objektiven Geltung nur vordringen kann, indem er das Absolute opfert, um Erkenntnis des Relativen dafür einzutauschen. Fürwahr eine fundamentale Einsicht, die nicht nur in der theoretischen Wissenschaft offenbar wird, sondern nach meiner Überzeugung sich auch in der praktischen Philosophie bewährt.

Die zweite Schrift ist das Büchlein „Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori“ von Hans Reichenbach (Berlin 1920). Es stellt zweifellos einen großen Fortschritt in der logischen Deutung der Einsteinschen Lehre dar. Reichenbach leuchtet durch eine

1) Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen gemeinverständlich dargestellt, mit 129 Abbildungen und einem Porträt. Springer, Berlin 1920.

Art axiomatischer Methode in sehr scharfsinnigen und selbständigen Ausführungen in die logischen Grundlagen der Relativitätstheorie hinein und liefert dabei durch Aufdeckung gewisser versteckterer Prinzipien (er spricht z. B. von einem „Prinzip des approximierbaren Ideals“, einem „Prinzip der normalen Induktion“ usw.) einen wertvollen Beitrag zur Logik der exakten Wissenschaft überhaupt. Er gelangt zu dem Resultat, daß Einsteins Theorie mit der ursprünglichen Kantschen Lehre nicht vereinbar sei, und er nimmt eine solche Umbildung des Aprioribegriffs vor, daß die Relativitätstheorie ihm nicht mehr widerspricht und, wie er meint, der wichtigste Grundgedanke der Kantschen Philosophie aufrecht erhalten bleibt. Diesen Grundgedanken glaubt er nämlich in der Einsicht zu finden, daß jede Erkenntnis nur durch die logische Voraussetzung gewisser Prinzipien möglich wird, die ihren Gegenstand überhaupt erst konstituieren. Solche Prinzipien nennt er a priori, läßt aber das Merkmal der Apodiktizität fallen; sie sind also nicht notwendig, und fortschreitende Erfahrung kann Anlaß zu ihrer Modifikation geben. „Apriori bedeutet: vor der Erkenntnis, aber nicht: für alle Zeit, und nicht: unabhängig von der Erfahrung“ (S. 100). Nach dem oben (S. 98) Gesagten scheint mir der Boden des Kritizismus damit vollständig verlassen zu sein; und Reichenbachs Prinzipien a priori würde ich als Konventionen im Sinne Poincarés bezeichnen. Die Terminologie des Verfassers kann ich also nicht gutheißen, aber sachlich stimme ich in den meisten wesentlichen Ergebnissen durchaus mit ihm überein. Selbst in den Fragen, in bezug auf welche er in der Schrift gegen mich Stellung nimmt, besteht in Wahrheit keine tiefgehende Verschiedenheit der Meinungen, wie eine briefliche Erläuterung beider Standpunkte nachträglich ergeben hat. Aber auch für den, der diesen Standpunkten fern steht, ist das Büchlein wertvoll, denn eine philosophische Leistung, die sich durch Originalität, Klarheit und Schärfe der Gedankenführung so auszeichnet wie die vorliegende, muß dem Leser auch dann Genuß und Vorteil bieten, wenn sie ihn zum Widerspruch anregt.

Philosophie und Leben.

Bemerkungen zu Heinrich Rickerts Buch: „Die Philosophie des Lebens“.

Von **Max Frischeisen-Köhler.**

Seitdem Dilthey und Eucken, Nietzsche und Simmel dem Begriff des Lebens, den die zeitweise Vorherrschaft der biologischen Denkweise fast ausschließlich auf die organischen Erscheinungen eingeschränkt hatte, den vollen Sinn wieder zurückgegeben haben, den er bereits bei Herder und Goethe, Fichte und den romantischen Denkern erreicht hatte, erheben sich allenthalben Ansätze zu einer „Philosophie des Lebens“, die trotz der Vielfältigkeit der Tendenzen gemeinsame Grundzüge erkennen lassen. Schon der Wortgebrauch und die nächsten Formulierungen sind kennzeichnend. Das „Leben“ und das „Erlebnis“, das „Erleben“ und das „Ausleben“ erfreuen sich einer außerordentlichen Beliebtheit. Über den „Sinn und Wert des Lebens“, über „Erkennen und Leben“ handeln zwei vielgelesene Werke von Eucken. In einer „Lebensanschauung“ hat Simmel vier Kapitel einer „Metaphysik des Lebens“ gegeben. Und schon wagen sich wieder „Beiträge zu einer Philosophie des Lebens“ hervor, wie einst, da Karl Philipp Moritz solche herausgab, und es sind sogar schon Vorlesungen über Lebensphilosophie gehalten worden, deren Ankündigung unwillkürlich die Erinnerung an Friedrich Schlegels „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“ wachruft. Diese Bewegung findet sich keineswegs nur in Deutschland. Auch das Ausland bietet bemerkenswerte Parallelen, von denen bei uns der französische Philosoph des Lebens, Henry Bergson, neben Guyau am bekanntesten ist.

Die streng wissenschaftliche Philosophie, ob sie von Kant oder von dem exakten Positivismus ausgeht, hat sich nun ihr gegenüber bisher wesentlich ablehnend verhalten. Insbesondere

hat der Neukantianismus in seinen verschiedenen Fraktionen eine schroff abweisende Haltung eingenommen. Aber natürlich genügt es auf die Dauer nicht, die unter dem vieldeutigen Namen der Lebensphilosophie sich einigenden Tendenzen nur durch stolzes Schweigen zu ignorieren oder als Dilettantismus oder als „Psychologismus“ zu diskreditieren. Es ist daher zu begrüßen, daß der Führer der südwestdeutschen Philosophenschule, Heinrich Rickert¹⁾, sich zu einer Auseinandersetzung entschlossen hat, welche unter Absehung von bloß historischen Schilderungen eine grundsätzliche „Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit“ gibt. Damit ist das Problem einer Philosophie des Lebens prinzipiell gestellt. Wie Rickerts Buch ursprünglich als Teil einer „allgemeinen Grundlegung der Philosophie“ das von ihm bereits seit längerem erwartete „System der Philosophie“ einleiten sollte, beschränkt es sich nicht auf eine Einzelkritik, sondern entwickelt mit der begrifflichen Klarheit, die alle Arbeiten dieses Denkers auszeichnet, die Grundfrage in solcher Allgemeinheit, daß seine Ausführungen fortan den Mittelpunkt der weiteren Diskussionen bilden werden.

1.

Ich gebe zunächst eine Übersicht über Rickerts Gedankengang im engen Anschluß an seine Formulierungen.

Das erste, was eine Kritik der Lebensphilosophie festzustellen hat, ist nach ihm, daß der moderne Lebensbegriff in der Regel zu unbestimmt ist, um ohne genauere Determination das Fundament einer wissenschaftlichen Philosophie zu bilden. Für die Wissenschaft ist vor allem die Auseinandersetzung von zwei prinzipiell verschiedenen Begriffen des Lebens wichtig, von denen der eine eine sehr umfassende Bedeutung hat, der andere dagegen sich auf einen engeren Kreis von Lebenserscheinungen beschränkt. Jener geht auf das Unmittelbare, Anschauliche, Intuitive im Gegensatz zum Begriff, dieser auf das Organische, das Vitale, das Leben im Gegensatz zum Toten. Charakteristisch für unsere Zeit ist, daß in dem vieldeutigen Modeschlagwort sich intuitionistische und biologistische Momente mischen. Aber ihre reinliche Trennung ist für jede prinzipielle Auseinandersetzung Bedingung. Zunächst

1) Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920.

freilich reicht auch schon der unbestimmte Lebensbegriff aus, um den Charakter der Lebensphilosophie unserer Zeit nach einigen allgemeinen Zügen angeben zu können. Sie wird darauf ausgehen, mit dem Begriff des Lebens allein die gesamte Welt- und Lebensanschauung aufzubauen. Sie erklärt das Leben für das eigentliche Wesen des Weltalls und macht es zugleich zum Organon seiner Erfassung. Es ist der Standpunkt der Lebensimmanenz, der grundsätzlich kein Anderes oder kein Jenseits des Lebens kennt, sondern das Leben nur am Leben mißt. Auf ihm soll das Leben selber aus dem Leben heraus ohne Hilfe unserer Begriffe philosophieren. Damit ist nicht nur ein Antiintellektualismus oder ein Irrationalismus, sondern vor allem die Ablehnung jeder Form eines Systems gefordert. Die Welt verstanden als Alleleben paßt in kein festes System hinein. Das lebendige Denken soll die Statik des Systems ablösen und uns damit von jeder starren und tötenden Systematik erlösen.

Aber diese summarische Charakteristik ist reichlich allgemein. Sobald wir uns den einzelnen Vertretern der Lebensphilosophie zuwenden, wird deutlich, daß entweder die intuitionistische Tendenz (wie etwa bei Dilthey, Simmel und Scheler) oder die biologistische Tendenz (wie etwa bei Nietzsche und Bergson) vorherrscht. Die Kritik wird daher zunächst die Tragweite dieser beiden Tendenzen, sofern sie den Rang philosophischer Prinzipien beanspruchen, einzeln prüfen.

Was heißt „Erleben“ und was sind „Erlebnisse“, aus denen allein eine Philosophie des Lebens sich aufbauen will? Versteht man erstens unter Erlebnis alles Wissen und Erfahren von Etwas, meint man also, daß alles Denken eines Denkbaren notwendig Erlebnis sei, dann wird der Lebensbegriff völlig leer; denn ein Wort, das jedes Denken eines jeden denkbaren Etwas bezeichnen soll, verliert notwendig die prägnante Bedeutung. Eine solche Terminologie, die nur die Neubenennung eines Sachverhaltes ist, der für jede Art von Denken gilt, reicht daher in keiner Weise hin, überhaupt irgend einen philosophischen Standpunkt abzugrenzen. Schränkt man Erleben in etwas engerer Fassung ein auf „Gegeben“ oder auch „Bewußt sein“, so ergibt sich für eine Philosophie, die bei dem Gegebenen oder Bewußten stehen bleibt, der Standpunkt der Immanenz oder der reinen Erfahrung; aber ein Fundament für eine Philosophie des Lebens in irgend einer eigentümlichen Bedeutung gewährt dasselbe nicht.

Identifiziert man zweitens das Erlebnis mit dem Unmittelbaren, Ursprünglichen, d. h. den anschaulichen Lebensinhalten, indem man dabei von jeder, insbesondere jeder begrifflichen Form absieht, um das reine ungetrübte, unentstellte Leben in purer Intuition zu erfassen, so erhält man zwar einen charakteristischen und wohl abgrenzbaren Standpunkt der Betrachtung, der sich aber zu einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, nicht entwickeln läßt. Denn je konsequenter man das Leben als reinen Inhalt der Anschauung im Gegensatz zu jeder Verstandesform zu erfassen sucht, um so mehr entfernt man sich damit vom wissenschaftlichen Denken überhaupt. So richtig es ist, daß die Philosophie Inhalte braucht, und daß alle Inhalte, die wir begrifflich formen wollen, auch anschaulich erlebt sein müssen, so richtig ist auch, daß das bloß anschaulich intuitive Erleben der Inhalte für sich noch keine Philosophie ist. Irgend welche Verstandesformen bleiben unentbehrlich. Eine Philosophie, die auf sie wirklich verzichten würde, könnte überhaupt nicht in sinnvollen Sätzen zum Ausdruck gebracht werden. Absolute Formlosigkeit macht die Wissenschaft nicht lebendig, sondern tötet sie. Und auch das ist unmöglich, die Formen des Lebens, die nicht entbehrt werden können, in das Leben selbst hinein zu ziehen. Denn Lebensformen, d. h. Formen, die nur Leben sind, gibt es nicht. Lebendig ist allein der Lebensinhalt. Erstreben wir eine Wissenschaft vom Leben, so brauchen wir feste unlebendige Lebensformen, da andernfalls von einem lebendigen, sich verändernden Leben überhaupt nicht die Rede sein könnte. Weil es Veränderung gibt, sind die Formen jeder Veränderung unveränderlich. Die Welt als Ganzes ist nicht lebendig, sondern das Leben in der Welt ist lebendig. Es gibt Leben im All, aber das All selbst ist nicht Leben.

Nun kann aber drittens das Erlebnis noch enger und bestimmter als das Erlebte verstanden werden, das für uns besonders wesentlich, bedeutungsvoll, d. h. das mit einem Wert verknüpft ist. Damit werden die Erlebnisse in prägnanter Bedeutung aus der unübersehbaren Fülle sonst gleichgültiger Erlebnisinhalte herausgehoben. Aber diese Heraushebung ist rein subjektiv und individuell. Eine Philosophie, welche die wertvollen Erlebnisse zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung erheben will, muß in allgemeiner, überindividueller, notwendiger und mitteilbarer Weise die geforderte Scheidung unter den Erlebnissen vollziehen. Ohne ein solches allgemeingültiges Prinzip der Aus-

wahl gibt es keine Wissenschaft und daher können wir mit dem bloßen Erleben, auch wenn wir es auf die bedeutungsvollen Inhalte einschränken, nicht zum Aufbau einer Philosophie des Lebens kommen. Wie immer wir also auch den intuitionistischen Lebensbegriff verstehen: das Ergebnis ist das gleiche. Eine Philosophie, die mit ihm allein auszukommen sucht, entbehrt der festen ordnenden Form gegenüber der verwirrenden Fülle der Inhalte, die allein Wissenschaft ermöglicht. Ihr Prinzip ist das der Prinzipienlosigkeit. Philosophie als ein theoretisches Nachdenken über die Welt kann das Ziel, sie begrifflich zu beherrschen, sie zu organisieren und eindeutig zu bestimmen, niemals zu Gunsten einer Hingabe an den Anschauungsgehalt preisgeben, wenn sie sich nicht selber aufgeben will. Das bloße Erleben des Lebens ist noch kein Erkennen desselben. Der Dualismus von Leben und Begriff ist niemals aufzuheben. „Als Forscher haben wir das Leben begrifflich zu beherrschen und zu befestigen und müssen daher aus der bloß lebendigen Lebenszappelei heraus zur systematischen Weltordnung“.

Gegenüber der intuitionistischen Tendenz besitzt nun die biologistische von vornherein die große Überlegenheit, daß sie ein klares, in der Wissenschaft von den Organismen bereits entwickeltes Formprinzip besitzt. Ob es für die Begründung einer Philosophie des Lebens ausreicht, wird davon abhängen, ob man von den organischen Lebensformen aus Formen und Normen für alles Leben und schließlich für die Welt gewinnen kann. Es ist der naturalistische Evolutionismus, der dies bejaht. Für die Gegenwart kommt vor allem seine neuere antidarwinistische Ausprägung in Betracht, die die aus der englischen Nationalökonomie stammenden Gesichtspunkte der Selektion und Anpassung, die mechanische Tendenz und das Ideal der Lebensökonomie zurücktreten läßt, dafür vielmehr das Organische dynamisch als schöpferische Entwicklung auffaßt, als Wachstum und immer neue Kraftentfaltung, als Aktivität und Machtsteigerung, die keiner Ruhelage zustrebt, sondern im heroischen Kampf und dem Aufsteigen der Vitalität selbst ihren Sinn hat. Aber wie immer die biologischen Begriffe des näheren bestimmt sein mögen: eine nur mit ihnen arbeitende Philosophie kann nicht den Anspruch einer universalen Erkenntnis der realen Welt erheben. Denn die Biologie beschränkt sich ihrem Wesen nach auf einen Teil des Weltganzen und nur dieser Beschränkung verdankt sie ihr festes Formprinzip. Der Biolo-

gismus als Philosophie erhebt dagegen den Teil zum Ganzen und verwickelt damit sich notwendigerweise in all die Schwierigkeiten, die jedem spezialistischen Universalismus, der aus einem Teil das Ganze erklären will, unvermeidlich sind. Auch kann sich der Biologismus nicht darauf berufen, daß er, zumal wenn er die mechanisierende Lebensinterpretation ablehnt, wenigstens in der Betrachtung des Organischen das Leben in seiner unmittelbaren Realität erkenne und er daher wohl die biologischen Kategorien zu Weltallkategorien erweitern dürfe, um durch diese das Wesen der Wirklichkeit in der ganzen Welt zu erfassen. Denn mag es auch sein, daß die moderne Biologie dem Leben näher als ein abstrakter Mechanismus steht, so ist sie als eine Wissenschaft doch immer auf Begriffe des Verstandes angewiesen. Auch die Biologie besitzt wie jede Naturwissenschaft eine Lebensferne, um überhaupt als Wissenschaft möglich zu sein. Es ist ihr daher ebenso wenig möglich, den Kern der Welt in seinem begrifflich noch nicht bearbeiteten Ansichsein zu ergreifen, wie der Physik oder der Chemie. Nur die Ungeklärtheit gewisser Begriffe, die der moderne Biologismus benutzt, kann den Schein vortäuschen, daß wir es in ihnen nicht auch mit Produkten logischer Theorienbildung zu tun haben.

Die biologistische Lebensphilosophie besitzt somit nicht ein besonderes Realitätsprinzip, das sie auch nur analogisch zum Prinzip einer Welterklärung erheben könnte. Sie besitzt aber auch kein Wertprinzip, das zur wissenschaftlichen Grundlegung einer Lebensanschauung dienen könnte. Denn auch ihr fehlt jedes Prinzip der Auswahl, um in der Fülle des Lebens sinnvolles und sinnloses Leben von einander zu scheiden. In dem Maße, in dem sie als objektive Forschung die anthropomorphistischen Schätzungen und wertteleologischen Begriffsbildungen ausscheidet, entschwindet ihr die Möglichkeit, Normen für die Lebensgestaltung aufzustellen. Das teleologische Moment, das die Biologie in der Organismenwelt anerkennt, ist noch kein wertteleologisches Moment. Die Begriffe von Entwicklung und Entartung, vom aufsteigenden und vom niedergehenden Leben, von Gesundheit und Krankheit, bilden vom biologischen Standpunkt aus keinen Wertgegensatz. Auch die bloße Lebendigkeit ist für sich betrachtet wertindifferent. Und der Satz, daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei, ist einfach sinnlos. Die biologischen Begriffe sind mit allen Kulturwerten verträglich und daher zur Begründung von keinem von ihnen brauchbar. Nur insofern Leben Bedingung aller Kultur ist,

kann ihm ein Bedingungswert zugesprochen werden. Auf ihn läßt sich aber kein Biologismus als Weltanschauung stützen. Auch wenn wir Lebendigkeit im Sinn von Lebenssteigerung und Machtentfaltung verstehen, ist die bloße Lebendigkeit nicht deswegen schon erstrebenswert. Und ebenso ist das Preisen des „Willens zur Macht“ ohne jedes theoretische Fundament; es ist ein reiner Akt der Willkür. So kommt der Biologismus, wenn er nicht durch eine Erschleichung Werte ohne Begründung in das Leben hineinsieht, über ein Wertchaos nicht hinaus und vermag die philosophische Aufgabe, den Wertkosmos herauszuarbeiten, prinzipiell nicht zu lösen.

Am allerwenigsten kann aber vom Biologismus aus, wie das die moderne Lebensphilosophie nur zu gern tut, das System und der Wille zum System abgelehnt werden. Von einem außerwissenschaftlichen Standpunkt aus ist der Kampf gegen das System verständlich und unwiderleglich. Stützt er sich aber auf theoretische Gründe, so verwickelt er sich in einen unheilvollen Selbstwiderspruch. Denn die Ablehnung jedes Systems hebt zugleich jede Möglichkeit einer reinen Theorie, auch einer biologischen Theorie, auf. Es hilft auch nichts, dem philosophischen Denken zwar eine gewisse Systematik als Ordnungsschemata der Auffassung zuzugestehen, die aber als beweglich und veränderlich nicht einmal die Tendenz haben dürfen, sich zu einem starren System zu verfestigen. Der Gegensatz zwischen Systematik und System ist undurchführbar. Es genügt für die reine Betrachtung, zumal wenn sie wie in der Philosophie universal sein soll, nicht, daß ein Material überhaupt irgendwie geordnet wird. Man muß vielmehr als theoretischer Mensch die eine Ordnung für richtiger als die andere halten und diese Überzeugung setzt voraus, daß es schließlich eine und nur eine Ordnung gibt. Sie mag uns zwar unbekannt sein, aber wir müssen sie als die wahre Ordnung voraussetzen, der sich allmählich anzunähern das Ziel aller wissenschaftlichen Ordnungsversuche bildet. Das System ist nicht ein „Gehäuse“, in dem der Philosoph aus Not oder Angst einen Halt sucht, das aber das fortschreitende Leben wieder sprengt und abwirft, sondern die leitende Idee jeder Weltanschauung, die Wissenschaft sein will. Daher darf der theoretische Mensch, falls er sich selbst versteht, nur für eine Weltanschauung Partei ergreifen, innerhalb welcher die reine Theorie einen Sinn hat.

Aus alledem folgt, daß der Lebensmonismus in jeder Weise

ein unhaltbares Unternehmen ist. Ob wir das Leben intuitiv erfassen oder ob wir biologisch vorgehen: immer müssen wir das Leben, wenn wir philosophierend es erkennen wollen, zu etwas Anderem, das nicht Leben ist, in Beziehung setzen. Nur ein Denken, das das Eine wie das Andere umspannt und in dieser Dualität das Wesen der Welt erfaßt, kann wahrhaft universell werden. Die Philosophie des bloßen Lebens dagegen kann zwar Ausdruck einer Lebensstimmung sein, aber zu einem positiven Aufbau vermag sie nicht zu gelangen. Ihre Bedeutung liegt daher zu allen Zeiten, wann immer sie aufgetreten ist, vornehmlich in einer Reaktion gegen einen einseitigen Rationalismus. Insofern sie die Besinnung auf die anschauliche und lebendige Unmittelbarkeit des Lebens fordert, bereitet sie eine Einsicht in die Grenzen des bloßen Verstandeswissens vor. Sie lehrt das Unberechenbare, das Irrationale sehen, das es doch auch gibt. Sie bringt dem wissenschaftlichen Menschen neues Material zur begrifflichen Bearbeitung zum Bewußtsein. Und indem sie besonders das Individuelle, die fortschreitende Entwicklung, den Tatcharakter des lebendigen Lebens betont, bildet sie gegenüber dem konservativen Prinzip der Stabilität, das dem mathematisch orientierten Denken nahe liegt, ein heilsames Gegengewicht. Und endlich rückt sie mit dem Begriff des Lebens auch den des Wertes in den Vordergrund des Interesses. Da lebendiges Leben immer zugleich wertendes Leben sein wird, führt das Lebensproblem notwendig zum Wertproblem. Gestaltet sich aber die Lebensphilosophie zur Wertlehre aus und versteht sie das Wesen der zeitlosen theoretischen Wertgeltung, so durchbricht sie das Prinzip der reinen Lebensimmanenz und bereitet damit den Weg zu einer wahren Philosophie des Lebens vor, die sich nur auf Grund eines Systems der Werte erreichen läßt.

So führt die Kritik der Lebensphilosophie, indem sie ihre Grenzen feststellt, zu dem Ausblick auf eine notwendige Aufgabe, die aus ihr erwächst. Die Auseinandersetzung ist nicht nur negativ. Echte Kritik verneint niemals nur, sondern scheidet lediglich das Unhaltbare von dem Richtigen. Daher kann und darf sie der Lebensphilosophie unserer Zeit nicht jede positive Bedeutung für die Wissenschaft absprechen wollen. Sie wird vielmehr zu erkennen haben, wo in der Modeströmung die Ansatzpunkte liegen, an welche die Philosophie anknüpfen kann.

2.

Rickerts Gedankengang ist klar und geschlossen. Der Hauptzweck, dem seine Schrift dienen soll, ist, zu zeigen, daß man beim Philosophieren über das Leben mit dem Leben allein nicht auskommt. Dieser Nachweis ist, so will mir scheinen, vollgültig erbracht. Gerade weil ich in manchen Einzelheiten Rickert nicht zu folgen vermag und seine Ausführungen in verschiedener Hinsicht der Ergänzung für bedürftig und fähig halte, möchte ich zunächst die volle Übereinstimmung mit der wichtigsten These seiner Schrift unterstreichen. Und wenn aus Gründen der Sache es stets Philosophie schwerer als andere Wissenschaften haben wird, ihren Charakter als Wissenschaft zu behaupten, wenn gerade die Intuition jederzeit eine gefährliche Einbruchsstelle für dunkle Erleuchtungen aller Art und der nie erlöschenden mythenbildenden Triebe bezeichnet, so dürfte eine so scharfe und temperamentvolle Ermahnung zu logischer Zucht und Verantwortlichkeit, wie sie hier gegeben ist, immer wieder, zumal auch in der Gegenwart, ganz besonders angebracht und verdienstvoll sein.

Fraglich erscheint mir dagegen, ob Rickerts scharfsinnige Erörterungen das durch die Lebensphilosophie gestellte Problem in seinem gesamten Umfange umfassen und erschöpfen. Freilich kommt es ihm in erster Linie auf Überwindung einer „Modeströmung“ an. Aber gerade die Energie, mit der er diese Überwindung zu einer großzügigen und einheitlichen philosophischen Auseinandersetzung von grundsätzlicher Bedeutung erhebt, fordert dazu auf, über die zweifellosen Unzulänglichkeiten der fraglichen Lebensphilosophie den prinzipiellen Sinn ihres Unternehmens nach den Intentionen ihrer wirklich führenden Vertreter zu bestimmen. Die Auseinandersetzung mit ihr wird dann am fruchtbarsten sein, wenn sie an ihre stärksten Seiten anknüpft.

Und da scheint mir zunächst die allgemeine Kennzeichnung, welche Rickert von der zeitgenössischen Lebensphilosophie gibt, nicht allen gedanklichen Motiven, welche sich in ihr verbinden, gerecht zu werden oder sie doch nicht in dem Umfang, den gerade eine systematische Klärung erheischt, zu würdigen. Wollen wirklich ihre namhaftesten Vertreter beim Philosophieren über das Leben allein mit dem Leben auskommen? Von Nietzsche mag hier ganz abgesehen werden, zumal Rickert ihn zwar für einen geistreichen Schriftsteller erklärt, aber nicht zu den großen Philosophen zu rechnen vermag. Aber gilt jene Formel auch nur für

Bergson? In der Schrift, in welcher Bergson am ausführlichsten über seine Methode Rechenschaft ablegt, in der „Einführung in die Metaphysik“ wird zwar die Rekonstruktion des beweglichen, allein durch einen intuitiven Akt zu erfassenden Wirklichen durch feste Begriffe des Verstandes und ihre Kombinationen abgelehnt, aber dafür ausdrücklich die Bildung von Begriffen gefordert, die verschieden von den gewöhnlichen, geschmeidig, beweglich, fast flüssig sind, um immer bereit zu sein, sich den flüchtigen Formen der Intuition anzubilden. Des näheren wird auf das Vorbild des Infinitesimalkalküls verwiesen, der prinzipiell darauf ausgeht, dem Fertigen das Werdende zu substituieren. Und dementsprechend wird für die Metaphysik gefordert, „qualitative Differenzierungen und Integrierungen“ auszuführen. Man mag über dieses Vorhaben urteilen wie man will, aber man wird nicht verkennen können, daß mit ihm eine theoretische Aufgabe gestellt wird, die besonderer und gründlicher Prüfung wert ist.

Ähnlich verhält es sich aber auch mit Dilthey. Selbst wenn man sich nur auf die bisher veröffentlichten Schriften stützt (wesentliche Ergänzungen und Fortführungen aus der späteren Zeit sind noch ungedruckt), dürfte die Behauptung, daß er auch als Philosoph Historiker geblieben sei und der Geschichte seine philosophischen Prinzipien entnehmen wollte, kaum berechtigt sein. Schon seine Abhängigkeit von dem Positivismus, welche seine Frühzeit kennzeichnet, und die ihm später eine Fessel geblieben ist, läßt dieses Urteil fraglich erscheinen. Gewiß, seine persönlichste Anlage führte ihn wieder und immer wieder zur Geschichte, deren grenzenlosen Reichtum mitfühlend zu verstehen und darzustellen das Glück seines eigensten Schaffens war. Aber als Philosoph hat er, wie man auch über seine eigenen philosophischen Leistungen denken mag, nicht vor der Geschichte kapituliert. Das vielverbreitete Mißverständnis hierüber ist zum Teil wohl dadurch verschuldet, daß man vielleicht zu ausschließlich nur an seinen Versuch zu einer allgemeinen Weltanschauungslehre denkt. Demgegenüber ist zu betonen, daß Dilthey (wie er es z. B. in seiner Abhandlung über das Wesen der Philosophie in der „Kultur der Gegenwart“ ausgeführt hat) Logik und Erkenntnistheorie als die grundlegende Arbeit der Philosophie und als Ergänzung dazu Philosophie als das System der immanenten Lebenswerte und das der gegenständlichen Wirkungswerte als selbständige und dauernde Aufgabe anerkannt hat. „Die Geschichte der Philosophie“, so

faßt er das Verhältnis von Historie und System zusammen, „überliefert der systematischen philosophischen Arbeit die drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Wert, Zweck und deren Zusammenhang in der Weltanschauung, gleichviel in welcher Form und Richtung diese Auseinandersetzung stattfindet“. Freilich, die Möglichkeit eine Weltanschauung mit den Mitteln der Wissenschaft als ein allgemeingültiges System zu entwickeln, hat er immer bestritten. Hier wurde ihm die geschichtliche Einsicht in die unvermeidliche Relativität und Vergänglichkeit der metaphysischen Systeme (und nur um diese, nicht um das System im Sinn der methodischen Grundlegung der Kultur handelt es sich dabei) zum wichtigsten Instrument, um die von der Erkenntniskritik des 18. Jahrhunderts von Kant und dem Positivismus vollzogene Auflösung der Metaphysik zu ihrer endgültigen Widerlegung fortzuführen. Daß sich hierbei ein Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein ergibt, entging ihm so wenig, daß er geradezu diesen Widerspruch als „das eigenste still getragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie“ bezeichnete. Und wenn er nun dazu fortschritt, seine historische Phänomenologie der Metaphysik zu einer Typenlehre der Weltanschauungen auszubilden, so wollte er doch nicht nur, einem bloßen Instinkt folgend, diese friedlich neben einander stellen. Indem er vielmehr bemüht war, in diesen Typen eine spezifische Struktur aufzudecken, in ihrer Mannigfaltigkeit ein durchgreifendes Bildungsgesetz nachzuweisen, strebte er, auch wenn er dabei über psychologische Einkleidungen nicht hinauskam, einer Art von Kategorienlehre des metaphysischen Bewußtseins zu, die, wenigstens als Aufgabe, als eine nicht unwesentliche Vorbereitung zu einer „Logik der Philosophie“ angesehen werden kann. Angenommen selbst, daß seine eigenen Untersuchungen (vielleicht gerade weil er tiefer als die meisten auch das partielle und unveräußerliche Recht der nur relativ gültigen großen Weltansichten zu würdigen vermochte) nicht zum systematischen Abschluß gelangt sind; angenommen weiter, daß möglicherweise seine systematische Kraft zur Auflösung dieser Aufgabe überhaupt nicht ausreichte; angenommen endlich, daß die psychologische Formulierung den auch logischen Sinn seines Unternehmens überdeckte (obwohl gerade Dilthey das aus polemischen Gründen nur zu

gern zitierte Schreckgespenst einer rein naturwissenschaftlichen Psychologie, die lediglich Kausalprozesse ohne Sinnbezug statuieren soll, immer bekämpft hat): so genügt das alles doch nicht, um ihm ohne Einschränkung die „Weltanschauung des Historismus“, die vom Prinzip der Prinzipienlosigkeit beherrscht sei und daher sowohl antiphilosophisch als auch lebensvernichtend wirke, zuzuschreiben. Eben darum trifft auch der von Rickert mit Zustimmung zitierte Hinweis Husserls darauf, daß das geschichtliche Denken über die Wahrheit oder die Unwahrheit eines Gedankens nichts entscheiden könne und somit in der Philosophie ebensowenig maßgebend sei wie in der Mathematik, Dilthey nicht. Philosophie als Weltanschauung ist eben nicht Mathematik, sondern das ist ja gerade die These, auf welche Diltheys Überlegungen abzielen, daß die metaphysischen Gedanken über das Verhältnis von Seele und Welt, von Wert und Sein und über den letzten Zusammenhang des Ganzen im Gegensatz zu den Wahrheiten der Mathematik, die wie die Erkenntnisse aller Sonderwissenschaften nur auf einen Teilinhalt, auf ein abstrakt isoliertes Gegenstandsgebiet gehen und eben darum zur Allgemeingültigkeit gebracht werden können, eine Totalität zum Ausdruck bringen wollen, die wir wohl durch Denken in ihre Elemente zerlegen, deren Einheit wir aber aus diesen Elementen nicht durch bloßes Denken gewinnen können. Metaphysik als eine dem großen Kunstwerk verwandte synthetische Schöpfung enthält daher auch immer etwas von Offenbarung und von Erfahrungen, die nur dem metaphysisch veranlagten Gemüt zugänglich sind, und ist immer auch Ergebnis einer freien verantwortlichen Entscheidung, einer persönlichen Tat, die zugleich über alle Theorie hinausgreifende Forderungen der Lebens- und Zukunftsgestaltung enthält. Dieses ewige durch seine Wissenschaftsform allein nicht erfassbare metaphysische Bewußtsein der Person, das sich in der Behandlung bloß intellektueller Probleme nicht erschöpft, gewinnt Gestalt und Form allerdings nur in der Geschichte. Zu welchen Leistungen dieses metaphysische Bewußtsein sich zu erheben vermag, ist daher nach Dilthey nur ihr, nicht einer vorgreifenden abstrakten Theorie, zu entnehmen. Und indem seine Weltanschauungslehre auf die Mannigfaltigkeit der geschichtlich hervorgetretenen und immer wiederkehrenden Typen der weltanschaulichen Bildungen hinweist, möchte sie, und das ist ihre positive Wendung, uns sowohl hinter den Systemen die Grundformen der nach ihrem Gehalt erfassen

Weltanschauungen, wie auch die Mehrseitigkeit des Weltganzen sehen lassen, das bisher noch jedem Versuch, es in der Einheit eines widerspruchsfreien Systems darzustellen, gespottet hat: woraus denn erst die ganze Verantwortlichkeit einer wahrhaft charaktervollen metaphysischen Neuschöpfung unter den Bedingungen unseres Wissens erhellt.

Nun betont zwar Rickert immer wieder, daß es sich ihm nur um weitverbreitete Gedanken, nicht um einzelne Denkerpersönlichkeiten und deren zureichende Charakteristik handle. Seine Argumentation gegen den Historismus als Weltanschauung wird daher davon nicht berührt, ob nun gerade Dilthey mit Recht als Repräsentant dieser Denkweise hingestellt wird. Aber unabhängig davon scheint mir auch die Auswahl der getroffenen Gedanken, die gewiß bei Rickert nicht prinzipienlos ist, nicht so getroffen, daß alle wichtigen für die Lebensphilosophie der Gegenwart kennzeichnenden Gesichtspunkte zu hinreichender Berücksichtigung gelangen. Wie Rickert selbst zugibt, ist bei einer Untersuchung über Recht und Bedeutung der Intuition als Erkenntnisquelle in erster Linie Husserls Phänomenologie zu nennen. Denn sie fordert mit einem Radikalismus und einer logischen Schärfe wie keine andere Schule der Gegenwart das unmittelbare Sehen, das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein, als die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen, die Wesenschau des vor allem theoretisierenden Denken selbst Gegebenen oder zur Gegebenheit zu Bringenden als Grundlage der Philosophie, sofern sie strenge Wissenschaft sein will. Indem von ihr alle indirekten symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, der ganze Apparat von Schlüssen und Beweisen zurückgestellt werden und die wissenschaftliche Arbeit der Philosophie auf eine Sphäre direkter Intuition gewiesen wird, in der in schauender Haltung Gegebenes erfaßt und zur Explikation gebracht werden soll, wäre vorzüglich an dieser Phänomenologie, deren methodische Eigenart von ihrem Begründer bereits eingehend entwickelt und dargestellt worden ist, Sinn und Grenzen der Intuition überhaupt zu prüfen. Gerade weil Husserl die Behauptung, daß Philosophie überhaupt noch keine Wissenschaft sei, ja als Wissenschaft nicht einmal einen Anfang genommen habe, mit der äußersten Schroffheit und Schärfe vertritt, da nach ihm allein die Phänomenologie das Feld der echten Vernunftkritik eröffnet und die Methodik kollektiver Arbeitsleistung im Sinn wahrer auf zeitlose

Wahrheiten gerichteten Forschung gewährt, liegt es am nächsten, von der phänomenologischen Position aus, auch wenn sie in ursprünglicher Intention nicht der Lebensphilosophie dienen sollte, das Problem des unmittelbar schauenden Verständnisses und der begrifflichen Bearbeitung des Erschauten aufzurollen. Rickert begnügt sich indessen mit der Feststellung, daß durch bloße Wesensschau einzelner Phänomene der theoretische Kosmos nicht gewonnen werden kann und nach den bisherigen Publikationen Husserls die systematischen Gesichtspunkte für den Aufbau des Ganzen noch nicht erkennbar sind. Im übrigen geht er aber auf das Problem der Phänomenologie nicht ein. Dies ist deswegen um so mehr zu bedauern, als Husserl dem Begriff der Anschauung und Intuition eine Ausweitung gibt, die über die von Rickert berücksichtigten Begriffsbestimmungen noch hinausgreift. Der Begriff der Anschauung verführt, wie er zunächst dem optisch-sinnlichen Gebiet entnommen worden ist, nur zu leicht dazu, ihn auf den Sinn einer unmittelbaren Erfassung von Wirklichkeiten zu beziehen. Aber in Husserls Begriff der Wesensschau wird grundsätzlich diese Beziehung aufgehoben und die intuitive Erfassung von daseinsfreien Gegebenheiten gelehrt. Durch die von Husserl vorgeschlagene scharfe Scheidung von Tatsachenwissenschaften und eidetischen Wissenschaften könnte aber gerade die Lebensphilosophie eine methodologische Fortbildung erhalten, deren Bedeutung nicht davon abhängt, ob etwa die Anwendung, die Scheler von ihr gemacht hat, und gegen den sich Rickert mit besonderem Nachdruck wendet, zureichend ist oder nicht.

Ebenso ist auffallend, daß Eucken keine besondere Berücksichtigung erfährt. Rickert rechnet ihn nicht zu den Lebensphilosophen im engeren Sinn. Er meint, daß bei ihm die engste Fühlung mit der klassischen deutschen Philosophie grundwesentlich ist; und wollte man den Lebensbegriff so umfassend nehmen, daß auch Euckens „Geistesleben“ darunter fällt, dann würde das Schlagwort jede greifbare und prägnante Bedeutung verlieren. Aber diese Bestimmung und Begrenzung scheint einigermaßen willkürlich. Es ist nicht einzusehen, warum die biologistische Lebensphilosophie, die durch ihre Bezugnahme auf einen bestimmten Teilinhalt der Welt charakterisiert ist, einen Vorrang in der Behandlung vor jener philosophischen Richtung haben sollte, welche von einem anderen Teil der Welt, nämlich dem geistesgeschichtlichen Leben des Menschen ihren Ausgang und ihre Erfüllung

nimmt. Systematisch angesehen, ist diese letztere Richtung zweifellos viel bedeutsamer als der Biologismus auch in seiner neueren Ausprägung, über den man ebenso wie über den älteren eigentlich getrost die Akten schließen könnte. Denn schon der Begriff der Anschauung erfährt durch Eucken wiederum nach einer anderen Richtung hin eine entscheidende Erweiterung. Für ihn steht (wie er etwa in „Erkennen und Leben“ ausführt) nicht Anschauung eines Tatbestandes, sondern Werdenlassen eines Lebens, Miterleben der Wirklichkeit von Grund aus in Frage. Was gewöhnlich Anschauung heißt, erscheint ihm viel zu passiv. Seine Forderung einer inneren Bewältigung und vollen Durchleuchtung des Aufstiegs zu wirklichkeitsbildendem Schaffen, die uns von der bloßen Abhängigkeit von den Eindrücken auf den Menschen frei macht, weist ersichtlich im geschichtlichen und ideellen Zusammenhang auf den Begriff der intellektuellen Anschauung, wie ihn Fichte entwickelt hat, zurück. Es ist bezeichnend, daß Rickert, wo er die intellektuelle Anschauung erwähnt, sie nur im Sinne der Mystik versteht und von dieser überdies meint, daß sie in der Modephilosophie keine Rolle spielt. Die intellektuelle Anschauung dagegen, welche Fichte als „Faktum des Bewußtseins“ und als den „einzigen festen Standpunkt für alle Philosophie“ ansah, geht nach seiner ausdrücklichen Erklärung (z. B. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre) gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln. Sie ist ein unmittelbares, aber kein sinnliches Bewußtsein. Und zwar das Bewußtsein eines produktiven Tuns, nämlich von den schöpferischen Tathandlungen des Bewußtseins. Wovon die Wissenschaftslehre ausgeht (so heißt es sodann einmal in der Abhandlung „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“), läßt sich daher nicht begreifen noch durch Begriffe mitteilen, sondern nur unmittelbar anschauen; wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die Wissenschaftslehre notwendig grundlos und lediglich formal und mit ihm kann dieses System schlechterdings nichts anfangen. Indem Eucken diesen aktivistischen Sinn der Anschauung grundsätzlich wieder herstellt und von ihm aus entwickelt, „was den wirklichen Philosophen von dem mit Philosophie befaßten Gelehrten unterscheidet“, der nur über die Dinge von außen her reflektiert, und indem er weiter fordert, daß das Gesamtbild, auf das unser Streben geht, nicht außerhalb sondern innerhalb des Denkens entstehe, ja es erst überhaupt herzustellen sei, entwickelt er eine innere Verbindung von Denken

und Leben, die das Logische nicht ausschaltet, aber streng auf den Lebenskomplex bezieht, der im Bereich des Menschen als eine eigene Welt erzeugt wird und ihm aus den Bewegungen des eigenen Lebens zugeht. Hier ist, so scheint mir, der Anspruch einer auf die innere Anschauung des Lebens gestützten Lebensmetaphysik erhoben, deren methodische Möglichkeit bei einer Prüfung der Lebensphilosophie nicht umgangen werden kann.

Aber selbst, wenn man deren Ausprägung in der Form, die ihr Eucken gegeben hat, nicht für zureichend hält, erscheint die Berücksichtigung aller Versuche, vom Begriff des Geistes aus den des Lebens zu vertiefen, in besonderem Maße darum erforderlich, weil durch den Begriff des Geistes das Philosophieren über das Leben vielleicht gerade die Ergänzung durch das „Andere“, das jedenfalls der Begriff des Lebens in seinem biologischen Sinn nicht gewährt und dessen Unentbehrlichkeit für die Philosophie Rickert nachgewiesen hat, erhalten kann. Dies fortschreitend immer deutlicher erkannt und herausgearbeitet zu haben, macht, wie mir scheint, vor allem die Bedeutung Simmels aus. Auch Rickert schätzt Simmel von allen modernen Philosophen des Lebens am höchsten und wiederholt geht er auf seine Darlegungen ein. Aber ich weiß nicht, ob seine Auseinandersetzung mit Simmels metaphysischem Lebensbegriff diesen nach seinem ganzen Gehalt erschöpft. Rickert spitzt seine Ausführung auf den Nachweis zu, daß Simmels anscheinend so paradoxe Lehre von der „Immanenz der Transzendenz“ rein wissenschaftlich nicht durchzuführen ist, weil sie uns an die Grenzen des Logischen, d. h. des widerspruchslos Denkbaren bringt. Und diese Grenzen können wir nicht überschreiten. Aber Rickert berücksichtigt dabei vorwiegend nur die Antinomie von Leben und Form, von Kontinuität und Grenze, von unendlichem Strömen und Individualität. Wichtiger aber erscheint mir der Versuch Simmels, in seinen Begriff von Leben den Bezug auf die Idee, die Setzung ideeller Inhalte und Welten hineinzunehmen, durch welche das Leben, sein Wesen radikal ändernd, von der Stufe der Vitalexistenz zu der des Geistes sich erhebt. Es sind dies Gedankengänge, die unmittelbar an die Setzung des Nichtichs durch das Ich im Ich erinnern und die jedenfalls durch den Hinweis auf gewisse formal-logische Schwierigkeiten ihrer Darstellung nicht zu erledigen sind. Hier berühren wir letzte Fragen. Und ob es nun möglich ist, sie theoretisch abschließend zu beantworten: es ist doch bezeichnend, daß von

einer ursprünglich biologistischen Lebensphilosophie aus folgerecht der Anschluß an die große deutsche idealistische Tradition gewonnen werden kann. Eben deshalb darf eine Kritik der Lebensphilosophie sich nicht nur auf ihre biologistische Ausprägung mit einigen Ausblicken auf weitergreifende Bemühungen intuitionistischer Art begnügen, sondern ist doch wohl verpflichtet, das Problem der Lebensphilosophie so allgemein zu fassen, daß es das der Philosophie des geistigen Lebens mit umspannt.

Daher wäre es auch von besonderem Interesse gewesen, näheres über die Stellungnahme Rickerts zu der durch Troeltsch angebahnten Geschichtsphilosophie zu erfahren. Bekanntlich stand Troeltsch zeitweilig dem Gedankenkreis der südwestdeutschen Philosophenschule nahe. Aber ihre Geltungslehre genügte seiner auch von Dilthey beeinflussten Auffassung der geistigen Welt nicht. So streng Troeltsch an den methodischen Forderungen echter Wissenschaftlichkeit festhält, so wenig er geneigt ist, dem bloßen Erleben sich zu überlassen, so entschieden tritt er jedem das Leben und die Fülle der Geschichte vergewaltigenden Rationalismus entgegen und für das Leben im Ganzen, Beweglichen, Schöpferischen und zwar im Erkennen wie in der Verantwortlichkeit persönlicher Entscheidung und Tat ein. Deutlich zeichnen sich auch schon in seinen letzten Arbeiten die Umrisse einer Kategorienlehre des geistigen Lebens ab, welche der Forderung Diltheys nach einer „Kritik der historischen Vernunft“ eine tiefere Erfüllung versprechen, als Dilthey sie zu geben vermocht hat, und die über die formale Logik der Geschichtswissenschaften und die abstrakte Wertlehre der südwestdeutschen Schule unmittelbar auf Probleme einer Lebensphilosophie gerichtet ist.

Nach alledem möchte der Kreis dieser doch weiter zu ziehen sein, als ihn Rickert, indem er sie nur als Modeströmung würdigt, beschreibt. Wenn man das aber tut, dann gewinnt die Frage nach der positiven Bedeutung, die der Lebensphilosophie für den Aufbau der systematischen Philosophie zukommen kann, eine Beleuchtung, die, wie mir scheint, über Rickerts Entscheidung hinausführt. Wie hier abzugrenzen ist und die Verteilung der Gewichte zu erfolgen hat, das hängt vor allem davon ab, worin der Charakter der systematischen Philosophie, genauer worin ihre spezifische Aufgabe erblickt wird. Rickert kennzeichnet nun das Wesen der Philosophie als einer Universalwissenschaft im Unterschied von den Spezialwissenschaften durch vier Momente.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, die das Ganze der Welt zu ihrem Gegenstand macht und also Begriffe für das Weltall zu entwickeln hat, so daß sich dieses in ihnen als eine Einheit darstellt. Aber zur Wissenschaft vom Weltall wird sie nur, wenn sie auch den ganzen Menschen und sein Verhältnis zur Welt mitumfaßt und den Sinn des Menschenlebens deutet, der nur durch eine Kenntnis der Werte gewonnen werden kann, die ihm Sinn verleihen. Um das Weltganze ferner zu denken, müssen wir es so denken, daß es alle zeitlichen Weltteile und damit zugleich die Zeit selber umfaßt. Das Weltganze kann nicht in der Zeit sein, sondern umgekehrt: die Zeit ist im Weltganzen. Infolgedessen wird für die Universalwissenschaft auch das Verhältnis zum Zeitlosen oder Ewigen ein Problem. Soll endlich die Philosophie Wissenschaft vom All sein, so muß sie einen streng systematischen Charakter tragen, d. h. all ihre verschiedenen Begriffe und Urteile zu Gliedern eines einheitlich geordneten Gedanken-Ganzen zusammenschließen. Wie die Wirklichkeit uns zuerst gegenübertritt, bevor wir sie systematisch begreifen, ist sie überhaupt noch keine Welt, sondern eine Anhäufung von Bruchstücken oder ein Chaos. Die Philosophie aber hat die Welt in ihrer Totalität als Kosmos zu erfassen und nur durch das System kommt sie vom theoretischen Chaos zum theoretisch begriffenen Kosmos. Denn Begriffe, die nicht Glieder eines Systems sind, beziehen sich nur auf Teile, und so lange es kein System gibt, fällt daher die Welt für uns in ihre Teile auseinander. Zusammengefaßt: „Die Philosophie sucht in Form eines Systems nach einer Weltanschauung, die sowohl die Zeitanschauung als auch die Lebensanschauung umfaßt und so das zeitliche Leben im Zusammenhang mit dem überzeitlichen Wesen des Weltalls verstehen lehrt. Mehr kann sie nicht wollen und auf weniger darf sie als universale Betrachtung sich wenigstens der Absicht nach nicht beschränken“.

Es ist nun aber charakteristisch, daß diese Aufgabenbestimmung in den abschließenden positiven Andeutungen eine wesentliche, ja grundlegende Einschränkung erfährt. Indem darauf hingewiesen wird, daß die Wirklichkeit heute in allen ihren Teilen von den Einzelwissenschaften als Material der Forschung beansprucht wird, daher die Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität eine Aufgabe ist, an der die Einzelwissenschaften in ihrer Gesamtheit dauernd zu arbeiten haben, also ein Unternehmen, das sie mit einem Schläge zu Ende führen wollte, von vornherein sinnlos

ist, ergibt sich, daß Philosophie universale Wirklichkeitserkenntnis nur noch in dem Sinn erstreben kann, daß sie über die letzten Ziele alles Wirklichkeitserkennens Klarheit zu schaffen sucht. So verwandeln sich ihr die universalen Wissenschaftsprobleme in theoretische Wertfragen, der Begriff des Wirklichkeitsganzen in eine Erkenntnisaufgabe, ihre Universalität in die Forderung, die von der Gesamtheit der Einzeldisziplinen zu erarbeitenden Erkenntnisse in ihrem theoretischen Sinn und in ihren letzten umfassenden Zielen als ein einheitliches Ganzes zu deuten. Damit wandelt sich aber zugleich auch der Standpunkt der Kritik. Während zunächst Philosophie als eine Universalwissenschaft vorausgesetzt wurde, welche das Ganze der Welt zu ihrem Gegenstand macht, wird jetzt der Anspruch dahin ermäßigt, daß sie das Wirklichkeitsganze nicht unmittelbar, sondern mittelbar, so weit die Wissenschaft es als Ganzes überhaupt zu erfassen vermag, zu begreifen hat. Wäre sogleich dieser engere, der kritische Begriff der Philosophie zu Grunde gelegt worden, dann hätte sich ersichtlich die Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie, sofern sie unmittelbar das Wirkliche zu erfassen oder das Ganze nach einem ausgezeichneten Teilinhalt zu deuten versucht, offenbar wesentlich vereinfachen lassen, da alsdann jeder Versuch, die Totalität des Seins direkt zu erkennen, ob er sich nun der Intuition oder biologischer Analogien bedient oder nicht, von vorn herein gerichtet erscheint. Hält man dagegen den Begriff der Philosophie als universalen Wissenschaft vom Weltganzen überhaupt für diskutabel, dann reicht die gegebene Kritik nicht aus, um den Anspruch einer Lebensphilosophie, welche nicht sowohl vom Organischen als vom Geistesleben etwa im Sinn von Eucken und Simmel ausgeht, prinzipiell abzuweisen. Die große Bedeutung, welche dieser Wechsel des Standpunktes für die Beurteilung der Lebensphilosophie besitzt, zeigt sich darin, daß, wenn wir die kopernikanische Drehung in ihrer ganzen Tragweite vollziehen und dementsprechend Philosophie nur als Kulturkritik im Sinn einer erweiterten Erkenntnis-kritik gelten lassen, der Beitrag, den die Lebensphilosophie für den positiven Aufbau zu leisten vermag, von Rickert offenbar zu hoch eingeschätzt wird; suchen wir dagegen von der kopernikanischen Drehung wieder zu einer Philosophie der Welt zurückzukehren oder wenigstens jene durch eine solche, d. h. durch eine Weltanschauung zu ergänzen, dann scheint ihr möglicher Beitrag wiederum zu gering bemessen.

Wenn Rickert für die geschichtliche Entwicklung der Philosophie eine Art Rhythmus festzustellen sucht, wonach (natürlich lediglich für die Durchschnitterscheinungen und im allgemeinen) das Schema einer Abfolge von Scholastik, Verstandesaufklärung und naturalistischer Reaktion die den großen schöpferischen Systembildungen folgende geistige Bewegung kennzeichnet und wenn er hierbei die modernen Geistesströmungen der letzten Phase dieses Schemas unterordnet, nur daß, was im 18. Jahrhundert „Natur“ hieß, jetzt mit Vorliebe „Leben“ genannt wird: so mag dies mit gewissem Vorbehalt zutreffend sein. Aber es ist nicht ersichtlich, welche positive Bereicherung eine rein kritische Philosophie, die ihrer Aufgabe und ihrer Grenzen sich bewußt bleibt, von einer solchen Reaktion zu erwarten hat. In den Einzelgebieten der Kultur, in deren geschichtlicher Entwicklung ein analoger Rhythmus zu erkennen ist, verhält es sich freilich anders. Besonders deutlich ist das in Religion und Kunst. Wenn die ersten Generationen einer religiös oder künstlerisch schöpferischen Epoche dahingegangen sind, wenn neben die von ursprünglichem Enthusiasmus ergriffenen Träger einer neuen Bewegung die zahlreichen Jünger und Nachfolger treten, die das Erworbene lehrhaft übernehmen, weiter bilden und weiter geben, tritt allemal eine Erstarrung und Verarmung ein. Die unmittelbar aus dem erregten Gemütsgrunde fließende Religiosität macht einer Religion der Tradition, der Sitten, des Gesetzes, der Dogmenbildung Platz, die Wirklichkeitsauffassung und -darstellung der genialen Phantasie weicht einer festen Formensprache, Konvention und ästhetischer Regelung. An die Stelle der Schöpfungen primärer Ordnung, die aus unmittelbaren Quellen des Lebens fließen, treten Produkte einer sekundären Ordnung, die reflexiv und reflektierend auf jene bezogen sind und ihren Gehalt durch deren Faktum, wie es sich vor allem in ihren äußeren Erscheinungsformen erfassen und übermitteln läßt, empfangen. Es ist das Schicksal des doppelten Evangeliums, das in vielfacher Abwandlung im einzelnen mit einer erstaunlichen Regelmäßigkeit überall wiederzukehren scheint. Die Folge ist, daß ebenso regelmäßig über kurz oder lang eine Reaktion einsetzt, ein Protest gegen die Scholastik und die Konvention und ein Ruf zur Rückkehr zur Ursprünglichkeit und zur Natur. Und das will allerdings hier eine neue Wegbereitung, eine wahrhafte Erweiterung, bisweilen eine vollkommen umgestaltende Bewegung besagen. Etwas ähnliches gilt aber auch für die positive Wissen-

schaft. Freilich läßt gerade die enge Beziehung, die zwischen Theorie und Erfahrung zumal in Physik und Chemie erreicht ist, die unauflösliche Verbindung, in welcher hier Forschung und Spekulation sich gefunden haben, diese Schwankungen in der Entwicklung einigermmaßen zurücktreten. Aber ganz verschwunden sind sie auch hier nicht, nur daß sie sich hier mehr als eine Gegensätzlichkeit der Richtungen, die unter Umständen gleichzeitig nebeneinander bestehen können, denn als ein Rhythmus in der Aufeinanderfolge geltend machen. Deutlicher erkennbar ist ein solcher in den biologischen und vor allem in den historischen Wissenschaften, wo Gesamtauffassungen geschichtlicher Epochen, etwa des Hellenentums, der jüdisch-christlichen Religionsentwicklung, des Mittelalters, die zeitweise dogmatische Geltung erlangt haben, durch ein neu einsetzendes und erweitertes Quellenstudium fast stoßartig erschüttert werden. Es handelt sich hierbei nicht nur um die unvermeidliche Revision und Fortbildung von Hypothesen auf Grund der fortschreitenden Erfahrung, sondern, wenn auch in abgeschwächtem Maße, um einen ähnlichen Wechsel in der Einstellung, um eine Reaktion gegen eine zur Dogmatik erstarrte Theorie durch eine entschiedene Hingabe an die Quellen selbst und eine neu aus ihnen schöpfende Anschauung.

So ist für Religion, Kunst und positive Wissenschaft ohne weiteres ersichtlich, welch eine gewaltige Bedeutung die „naturalistische Reaktion“ für die Erweiterung des geistigen Horizontes, für die Erschließung neuer Seiten und Zusammenhänge, welche bisher verborgen oder durch ein autoritativ gewordenes System von Formen verdeckt waren, für den Durchbruch zu neuen Wegen des gestaltenden und schaffenden Geistes besitzt. Hier wird wirklich neues Material im weitesten Sinne des Wortes zu Tage gefördert, das die Enge einer geltenden Dogmatik sprengt und uns die Wirklichkeit umfassender und reicher sehen läßt. Aber die kritische Philosophie, die ihrerseits auf jede Art von Wirklichkeits-erkenntnis verzichtet und sich lediglich auf die Besinnung und Bestimmung nur der allgemeinsten Erkenntnisziele beschränkt, kann davon unmittelbar keine Förderung erwarten. Und auch mittelbar scheint ein Gewinn nur in Frage kommen zu können, falls sie sich, was ja zweifelsohne Tatsache gewesen ist, allzu einseitig auf eine spezielle, vielleicht gar eine zeitgeschichtlich bedingte Form der Wirklichkeitserkenntnis, wie etwa die Newtonsche Naturwissenschaft, bezog und darüber andere Erkenntnisweisen,

wie etwa die biologische oder die historische allzu sehr in den Hintergrund treten ließ. Hat aber die kritische Philosophie ihre Fragestellung auf alle Gebiete der Kultur ausgedehnt, dann kann grundsätzlich eine periodische Erweiterung des jeweiligen Materiales für ihre Probleme und die Rechtfertigung der konstitutiven Bedingungen, welche Erkenntnis (im erfahrungswissenschaftlichen Sinn des Wortes) und ihre Gegenstände überhaupt ermöglichen, nicht mehr beeinträchtigen oder sachlich weiter bringen. Der veränderliche Faktor der Kulturentwicklung wird für sie nur so weit in Betracht kommen, als sie in der Veränderung die von aller Veränderung unabhängigen, aber sie in gesetzmäßiger Richtung beherrschenden Prinzipien wieder und wieder aufweist. Die Philosophie als Erkenntnis- und Kulturkritik bringt ihrerseits das Neue, das eine Rückkehr zur Natur oder zum Leben aufdeckt, nicht selber unter Begriffe, da sie dies ein für allemal den Einzelwissenschaften überlassen hat. Und daß und wie unter Begriffe zu bringen ist, das hat sie, sofern ihr überhaupt die Auflösung ihrer Aufgabe gelungen ist, bereits geleistet. So bliebe allenfalls nur noch die Erinnerung, daß die Welt unendlich viel mehr ist als das, was restlos in die Begriffe des Verstandes eingeht, die Warnung vor einem Panlogismus, der das Logische für die Substanz der Welt selber und nicht nur für das hält, womit man die Welt denkt. Aber eine wahrhaft kritische Philosophie bedarf hierzu des Hinweises auf das lebendige Leben, das stets irrational ist, nicht. Und im übrigen läßt sich mit diesem Hinweis schlechterdings nichts anfangen, da er nur zu schweigender Mystik, aber nicht zu irgend welchen Aussagen über dieses irrationale Leben, die ja sofort eine erkenntnismäßige, den Einzelwissenschaften anheimfallende begriffliche Bearbeitung bedeuten würden, führt.

Freilich, wenn wir die kopernikanische Drehung nicht mitmachen oder wenigstens zur Gewinnung einer Weltanschauung (wodurch die Arbeit der Erkenntnistheorie keineswegs aufgehoben wird) wieder rückgängig zu machen suchen, wenn wir Philosophie nicht nur als Erkenntniskritik, sondern zugleich auch in dem vor-kritischen Sinn als Universalwissenschaft von der Welt anerkennen, dann ändert sich die ganze Sachlage. Dann kann, auch wenn die Philosophie an der Herrschaft des Logischen über die Welt festhält, eine durch Rückkehr zur Unmittelbarkeit der Natur oder des Lebens für sie von einer ebenso fundamentalen Wichtigkeit wie für die einzelnen Kulturgebiete werden, sofern durch diese

Rückkehr zumal im engsten Bund mit der forschenden Wissenschaft uns eine Seite an dem Wirklichen aufgeschlossen wird, die bisher noch nicht gesehen und gewürdigt war. Ja, in diesem Zusammenhang gewinnt gerade gegenwärtig die Lebensphilosophie, mag sie nun überdies eine Modeströmung sein oder nicht, eine ganz einzigartige Bedeutung. Denn von allem abgesehen, was ihre verschiedenen Richtungen im einzelnen an neuen Erkenntnissen und Aufschlüssen darbieten wollen: darin stimmen sie, wie weit sie sonst auch differieren mögen, überein, daß sie wiederum der Welt sich unmittelbar, dem Objekt aller Erkenntnis und nicht nur der Erkenntnis des Objektes, zuwenden. In dieser Hinsicht ist ihre gemeinsame Frontstellung in der Ablehnung einer bloß kritisch verfahrenen Philosophie klar und unverkennbar. Ihr geht es in erster Linie um Durchbrechung der auf Erkennen des Erkennens eingeschränkten kritischen Haltung. Sie will an die Sachen selbst heran. Ein ungeheurer Hunger nach Wirklichkeit treibt sie vorwärts. Und sie ist allerdings von der Überzeugung geleitet, daß das unmittelbar Gegebene kein bloßes „Erlebnisgewühl“, kein bloßes „Chaos“ ist, das allein durch die Begriffe des darüber reflektierenden Verstandes zur Bestimmtheit gebracht und zum Kosmos erhoben werden kann. Behauptungen dieser Art erscheinen ihr vielmehr von vornherein eine dogmatische und überdies unbeweisbare und unhaltbare Prämisse zu sein. Gewiß kämpft sie dabei einen Kampf nach zwei Fronten. Indem sie gegen den Kritizismus wie einst Schelling „den Durchbruch aus dem Netz des subjektiven Bewußtseins in das offene Feld der objektiven Wirklichkeit“ unternimmt, wendet sie sich zugleich gegen jede Art von offener oder verkappter materialistischer Metaphysik und gegen eine einseitige mechanische Weltvorstellung, die etwa den Anspruch auf die allein zureichende Wirklichkeitserkenntnis erhebt. Aber systematisch angesehen ist diese Auseinandersetzung mit einem Feind, der für die kritische Philosophie als ernsthafter Gegner schon längst nicht mehr in Betracht kommt, sehr viel weniger wichtig als die Auseinandersetzung mit eben dem Kritizismus und allem „formalen“ Idealismus. Dieser Anspruch begründet eine Bedeutung der Lebensphilosophie, deren prinzipielle Tragweite aus Rickerts Darlegungen nicht erhellt. Wie unzulänglich und unfertig noch alles in dieser Bewegung sein mag, sie selber beginnt doch allenthalben, die bisher feste Position des Kritizismus zu erschüttern. Es ist die ernsteste philosophische

Frage der Gegenwart, wie weit derselbe sie zu halten und zu sichern vermag. Denn zugleich ist unverkennbar, daß der Kritizismus selber in ein kritisches Stadium eingetreten ist. Erwägt man, um nur einige Beispiele herauszugreifen, die Entwicklung etwa von Troeltsch oder betrachtet man die immer deutlicher hervortretende Wendung des Marburger Neukantianismus zu einer Metaphysik in Annäherung an Hegel, für welche auch die letzte überraschende und noch nicht abgeschlossene Entwicklung Natorps als ein bedeutungsvolles Symptom angezogen werden darf, so ist offenbar, daß wenigstens in den führenden Richtungen des modernen Kritizismus eine Krisis bevorsteht, wenn sie nicht schon offen ausgebrochen ist. Alles spricht dafür, daß wir uns in einer ähnlichen geschichtlichen Lage wie zu jener Zeit befinden, da das kantische System, das jeder Art von Dogmatismus ein Ende bereiten wollte, selber der Ausgangspunkt für die größte Entwicklung der Metaphysik, welche die neuere Zeit kennt, geworden ist. Und nun begegnet sich mit dieser immanenten durch die Verschärfung und Vertiefung der eigenen Voraussetzungen des Kritizismus eingeleiteten Bewegung die Lebensphilosophie, die mit leidenschaftlichem Pathos eine neue Axendrehung der gesamten philosophischen Einstellung fordert. Auch hierin tritt eine eigentümliche Ähnlichkeit mit jener Epoche hervor. Denn es ist kaum zweifelhaft, daß es, wie schon die historische Abhängigkeit der modernen Lebensphilosophen von dem deutschen spekulativen Idealismus erweist, verwandte Mächte sind, die heut wie einst den Kritizismus bedrohen und einer Philosophie der Welt, die aus wirklicher Anschauung der Welt entspringt und die Fesseln des formalen Idealismus wie einer mechanisch-naturalistischen Weltinterpretation zu sprengen sucht, sich zuwenden. Hier liegt, wie mir scheint, das eigentliche Problem, das die Lebensphilosophie unserer Tage uns stellt, und hierin, in der Neuforderung einer Revision der Fragestellung wie der Prinzipien des Kritizismus, ihre wichtige Bedeutung. Die Lebensphilosophie mag eine Modeströmung sein; aber sie ist doch zugleich ein Anzeichen für ein tiefes Sehnen unserer Zeit nach einer inhaltlichen, sachlichen Auffassung des Wirklichen, dem weder die positivistische noch die kritizistische Zurückhaltung, bei aller Anerkennung des sittlichen Idealismus, der namentlich auch in letzterer sich bekundet, Genüge gewährt. Mag sie noch so sehr irren, wenn sie zu ungeduldig auf bloße Intuitionen sich stützt und zu vorschnell in einigen nichtmecha-

nischen Analogien die zureichenden Symbole für das, was unser Herz wiederum aus den Dingen herauszuhören beginnt, zu finden glaubt. Aber sie ist doch ein Versuch und ein erstes Wagnis zu neuer Fahrt auf dem unendlichen Meer, das die kleine Insel der selbstgenügsamen sicheren, allgemeingültigen, logisch-formalen Erkenntnisse umbrandet. Wird der Kritizismus stark genug sein, diesem stürmischen Begehren nach neuer Welterfahrung und Weltvertiefung gegenüber die von ihm als unverrückbar behaupteten Erkenntnisgrenzen aufrecht zu halten? Oder wird er elastisch genug sein, um auch diese Wendung in sich aufzunehmen, ja vielleicht mit dem so außerordentlich verfeinerten Rüstzeug seiner Methodik zu leiten und gegen den Überschwang und die unverkennbaren Gefahren des Dilettantismus zu schützen? Hier entspringen Aufgaben und Verantwortlichkeiten, die jedem, dem Philosophie mehr als eine bloß scharfsinnige Gedankenleistung, nämlich eine Herzenssache ist, die Seele erfüllen.

Ist doch auch noch gar nicht abzusehen, ob nicht eben dadurch der Begriff von System, der als das formale Merkmal der Philosophie in diesen Überlegungen eine so entscheidende Rolle spielt, eine wesentliche Änderung und Umgestaltung erfährt. Nur andeutungsweise mag dieser Punkt zum Schluß noch gestreift werden. Indem Rickert die Unentbehrlichkeit der Form des Systems für die wissenschaftliche Philosophie betont, hebt er zugleich hervor, daß jeder Philosophie des Lebens notwendig die Form des Systems fehlen muß. Aber was heißt System? Die Angabe, daß es ein geordnetes Ganzes von Begriffen sei, ist nicht gerade sehr aufklärend und jedenfalls nicht zureichend. Es ist sehr merkwürdig, daß wir, wo in der Gegenwart so viel über die Bedeutung des Systemgedankens geredet wird, eine einigermaßen erschöpfende Untersuchung auch nur der in der Geschichte bisher vorliegenden Systemformen noch nicht besitzen. Eine solche Untersuchung, die ebenfalls eine wichtige Aufgabe einer künftigen „Logik der Philosophie“ ist, wird eine ganze Mannigfaltigkeit von Systemformen zu scheiden haben. Sie wird zunächst die äußerliche systematische Darstellung, die stets ein Produkt des nachträglich reflektierenden Verstandes und daher vorzüglichstes Geschäft des schulmäßigen Betriebes ist, von dem inneren systematischen Geist zu trennen haben, der das Gefüge einer Weltansicht mit zwingender Konsequenz auch dann durchdringen und gestalten kann, wenn diese bisher noch niemals in formal korrekter und

logisch befriedigender Weise zur Darstellung gebracht worden ist. Es könnte sein, daß in sehr speziellen, gar nicht auf ein System abzielenden Untersuchungen, wie etwa in denen von Galilei, mehr von systematischem Geist als in einem ausgeführten System der Philosophie auch von Rang, wie es etwa das von Hobbes ist, lebt. Und weiter genügt ein Blick auf Platon und Plotin, Descartes und Leibniz, Hegel und Spencer, um zu sehen, daß die Idee des Systems so wenig wie der Begriff irgend einer Form unabhängig von der Materie, die es gestalten und darstellen soll, bestimmt werden kann. Endlich greift fast unvermeidlich ein Werturteil über das, was man für den Charakter des „wahren“ oder „echten“ Systems hält, ein. Aber man wird sich hüten müssen, die besondere Systemform, die man selber für die allein richtige hält, als Kriterium für den Systemwert philosophischer Lehren überhaupt zu fordern. So lange alle diese Dinge nicht hinreichend geklärt sind, kann die allgemeine Behauptung, daß jeder Philosophie des Lebens notwendig die Form des Systems fehlen muß, nicht ohne weiteres als zu Recht bestehend angesehen werden.

Immerhin mag, um wenigstens die hier auftretenden Schwierigkeiten anzudeuten, auf das Beispiel von Hegel hingewiesen werden. Niemand hat schärfer als Hegel in der berühmten Vorrede zu der Phänomenologie des Geistes betont, daß „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein kann“. Und indem er sich vorgesetzt hat, daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, indem er fordert, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen, lehnt er, wie man weiß, jedes unmittelbare Wissen des Absoluten, die Ekstase, das bloße Ahnen, das prophetische Reden, die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, schroff ab. Und doch kann man, wie Rickert ausdrücklich gelegentlich zugibt, den jungen Hegel zu den Lebensphilosophen rechnen und eben von der Phänomenologie erklärt er, daß sie Gemeinsames mit den Modetendenzen zeigt. Es will ja auch in der Tat dieses System das Sein als lebendige Substanz, als sich entwickelnden Geist, als Entfaltung zum organischen Ganzen und in seiner Totalität, als inneres Leben und Selbstbewegung des Daseins, als Ich oder das Werden überhaupt, d. h. die Substanz wesentlich als Subjekt erfassen. Freilich bedarf es zu seiner Durchführung als Wissenschaft

einer Logik, welche weder die formale Logik, noch die Logik der Einzelwissenschaften, noch die transzendente Logik ist. Die Idee des Systems realisiert sich für Hegel in der dialektischen Selbstbewegung der Begriffe. Man mag nun alle Einwände, die gegen Hegels dialektische Methode und namentlich gegen ihre Ausartungen in seiner Schule erhoben worden sind, von vornherein zugeben. Daß durch sie zum mindesten ein Problem ersten Ranges gestellt ist, das noch keineswegs als erledigt und abgetan betrachtet werden kann, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen. Wiederum ist bezeichnend, daß die moderne Lebensphilosophie von den verschiedensten Seiten aus wie unwillkürlich sich zu den Aufgaben einer dialektischen Logik fortgeführt sieht.

Das heißt nicht, daß wir, wie Rickert es als möglich erklärt, heute erst durch den Hegelianismus hindurchmüssen, ehe wir uns wieder zum selbständigen Philosophieren entschließen. Mit Recht betont Rickert, daß ein Aufnehmen der Hegelschen Ideen für sich allein ebenso wenig befriedigen könnte, wie die Wiedererweckung irgend eines andern Denkers der Vergangenheit. Aber wenn er hervorhebt, daß auf jeden Fall für die zeitlosen Probleme aus Hegel mehr zu lernen sei als aus Zarathustra, so gilt das nicht nur im Gegensatz, sondern auch im Sinn einer positiven Fortführung der Lebensphilosophie. Denn Hegel war zugleich ein Philosoph des Lebens, nämlich des geistig-geschichtlichen Lebens und ein systematischer Denker und allein schon sein Beispiel beweist, daß die Lebensphilosophie, als „das in Gedanken gefaßte Bewußtsein ihrer Zeit“ begriffen, nicht wesensnotwendig antisystematisch sein müsse. —

Alle diese Bemerkungen schmälern natürlich das große Verdienst, das Rickerts Kampfeschrift sich erworben hat, nicht im geringsten. Sie möchten nur dazu anregen, die weitere Diskussion auf eine etwas breitere Basis zu stellen und damit die Probleme, um die es sich handelt, in ihrem vollen Umfang hervortreten zu lassen.

Benno Erdmann als Historiker der Philosophie.

Von **Else Wentscher** (Bonn a./Rh.).

Am 7. Januar ist Benno Erdmann, mitten heraus aus 'umfassender Tätigkeit, von uns gegangen. Wir Schüler hatten gehofft, ihm zu seinem 70. Geburtstag am 30. Mai die Blätter zu überreichen, in denen wir eine Würdigung seiner Lehre versuchen wollten; jetzt bleibt uns nur, sie trauernd seinem Gedächtnis zu weihen. Die Fülle der Arbeiten, die wir Benno Erdmann verdanken, gehört den Gebieten der Psychologie, der Logik und der Geschichte der Philosophie an; Prof. E. Becher wird im 'Archiv für die gesamte Psychologie' über das erste Gebiet berichten; für die Logik darf ich auf einen demnächst in den Kant-St. erscheinenden Artikel von Dr. Rieffert verweisen; mir sei gestattet, auf Erdmanns Arbeiten aus dem Gebiet der Geschichte der Philosophie einzugehen. Der vor allem charakteristische Zug dieser seiner Forschung ist wohl die absolute Objektivität, die kein Zurechtrücken der Probleme, keine vorgefaßte Meinung kennt, die mit äußerster, auch die kleinsten Züge erwägender Gründlichkeit dem Gegenstand gerecht zu werden sucht. Damit aber verbindet er den genialen Blick, der — gestützt auf umfassendste Geschichtskenntnis — die historischen Abhängigkeitsbeziehungen durchschaut und die Persönlichkeiten der Philosophen hineinstellt in die großen Gedanken- und Kulturzusammenhänge, denen sie entstammen. Erdmann hat von dieser seiner Methode der Geschichtsforschung mehrfach Rechenschaft gegeben¹⁾: weil Philosophie die wissenschaftliche Gesamt-Auffassung des Wirklichen ist, so spiegelt sich in jeder ihrer Perioden der gesamte Wissensbestand, ebenso wie das sittliche und religiöse

1) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. VII p. 342 ff. Ferner das Vorwort zu Erdmanns Ausgabe von Kants 'Prolegomena' und die Einleitung in das von Erdmann herausgegebene Tagebuch Berkeleys (Abb. der preuß. Akademie 1919).

Bewußtsein der Zeit. Darum muß der Forscher in dem Lehrbestand eines philosophischen Systems verschiedene Problemlagen unterscheiden: 1) eine Reihe von Voraussetzungen, die unbesehen aufgenommen und fest gehalten werden; durch sie ist das System in die breite Schicht der allgemeinen Überlieferung eingebettet. — Dazu kommt 2) eine Problem-Schicht, die der Philosoph auf Grund kritischer Prüfung akzeptiert, sie entstammt der zeitgenössischen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Erkenntnis und schließlich der gesamten Kultur der Zeit. Die 3. Problemlage bilden diejenigen Fragen, die der Philosoph selbstständig weiter führt; diese geben dem System die Höhenlage im Verhältnis zu den andern Systemen. Ist es Sache des historischen Taktes, diese Probleme im Einzelnen zu scheiden, so muß der Forscher aber noch andere Gesichtspunkte bei der Untersuchung der philosophischen Systeme anlegen: er muß sie ansehen als sich entwickelnde Ganze, und er hat diese Entwicklung festzustellen; wird doch 'ein Philosoph, wie jedes andere Objekt der Geschichte historisch nicht charakterisiert durch die reifste Ausbildung, die er seinen Gedanken hat geben können, sondern durch die Entwicklungsgeschichte, die ihn zu derselben geführt hat'. Wir werden sehen, wie Erdmann diese methodologischen Forderungen in seiner eignen Geschichtsforschung in vollem Maß erfüllt. Aber er leistet mehr, als ihm selbst bewußt wird; er vergißt über der Auffindung der Entwicklungsbedingungen und der großen historischen Zusammenhänge, die wir bei einem Denker feststellen müssen, das Beste nicht: er sucht die Persönlichkeiten in ihrem eigensten Wesen intuitiv zu erfassen, und es ist ihm wie wenigen gegeben, eines Menschen innerste Seele zu fühlen und, was er erforscht oder innerlich erschaut, in glänzender, lebensvoller Darstellung in Wort oder Schrift zu formulieren. — In dieser Vereinigung von Objektivität, umfassendem historischem Erkennen, tief dringendem Forschen und intuitivem Blick beruhte der eigenartige Genuß, den seine historischen Vorlesungen und Seminarstunden boten. — Aber der Gesichtspunkte, die wir für Erdmanns historische Forschung maßgebend finden, sind noch mehr: er sieht die Aufgabe der Philosophie-Geschichte darin, 'die kausale Entwicklung der philosophischen Probleme und ihrer Lösungsversuche zu reproduzieren', und in dem Wechsel der philosophischen Systeme den Fortgang zu Höherem zu erkennen. Darum fordert er als notwendige Vorarbeit für die allgemeine Geschichte der

Philosophie Monographien über die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Probleme; darum hat er in seinen Vorlesungen stets eine solche Problem-Entwicklung erkennen lassen, ebenso gibt er in seinen Schriften vielfach sehr wertvolle Andeutungen in dieser Richtung, so z. B. Arch. f. Gesch. d. Phil. VII p. 527 ff. die leitende Idee für die Entwicklung des Kausalproblems von der Scholastik bis zu Hume und Kant. Aus dem Allen ergibt sich ferner, daß Benno Erdmann Geschichte niemals nur mit rückwärts gerichtetem Interesse betreibt, sondern in lebendigster Fühlung mit den philosophischen Problemen und ihrer Bedeutung für Leben und Wissenschaft. Auch der Historiker läßt stets den selbst von den Problemen lebhaft ergriffenen Philosophen deutlich erkennen. — Aus dieser ganzen Einstellung ergibt sich ihm ferner als einzig berechtigter Standpunkt der Kritik innerhalb der Philosophie-Geschichte derjenige der immanenten Kritik; es gilt nicht, so zeigt er oft, Widersprüche so schroff wie möglich darzustellen, oder sie gar von unsrer eignen Zeit aus hinein zu sehen, sondern begreiflich zu machen, wie dieselben innerhalb jener zeitlichen Bedingungen zu Denknöthigkeiten werden mußten.

Im Mittelpunkt der historischen Untersuchungen Erdmanns steht Kant, dem er weit mehr als ein Menschenalter hindurch die hingebendste Arbeit gewidmet hat. So erforscht bereits die Dissertation des 22jährigen 'die Stellung des Dinges an sich in Kants Ästhetik und Analytik', und seine erste größere Schrift 'Martin Knutzen und seine Zeit' (Lpz. 1876) gibt neben einem Beitrag zur Geschichte der Wolffschen Schule einen solchen zur Entwicklungsgeschichte Kants. Das Buch schildert das geistige Milieu, aus dem Kant hervorgegangen, den Pietismus und die ebenso schwer wiegende Macht der Leibniz-Wolffschen Schule, deren hervorragendes Glied Kants Lehrer Knutzen war. Es läßt uns — eine glänzende Erfüllung der von seinem Vf. erhobenen methodischen Forderungen — die Problemlage unterscheiden, die Kant vorfand und die Antriebe, die ihm ihre Überwindung nöthig machten, und es legt den Grundstein zur Entwicklungsgeschichte Kants, die Erdmann dann in den Einleitungen zu seiner Ausgabe der 'Prolegomena', sowie zu den aus Kants Nachlaß von ihm erschlossenen zwei Bänden 'Reflexionen' eingehend fortsetzt. Diese Studien stellen auf Grund tief dringender Interpretation, unter Heranziehung der Briefe und Reflexionen, den Werdegang des Kritizismus fest: steht das Denken Kants bis zum Jahre 1760

fast völlig unter dem Einfluß des Leibniz-Wolffschen Dogmatismus, so bewirken von da ab seine eignen Untersuchungen über die Prinzipien unseres Erkennens, ferner Crusius' Polemik gegen Wolff, Newtons Grundlegung der mechanischen Naturauffassung und die englisch-französische Aufklärung eine Änderung seiner Gedanken, in der Richtung eines 'kritischen Empirismus'. Im Jahre 69 aber erlebt er, nach seinem eignen Urteil, eine neue 'Umkipfung'; den inneren Anlaß dazu erblickt Erdmann in dem damals in Kant auftauchenden Antinomien-Problem, das ihn schließlich zum transzendentalen Idealismus führt. Eingehend wird auch das Verhältnis von Hume und Kant von Erdmann erwogen¹⁾ und festgestellt, daß die Kritik des Kausal- und des Existenzbegriffes, die wir in Kants vorkritischen Schriften finden, völlig unabhängig von Hume ist, daß dessen Schriften vielmehr erst für ihn wirksam werden, nachdem er selbst die Grundgedanken des transzendentalen Idealismus gewonnen hat, nachdem also in seinem eignen selbständigen Geist die Problemlage geschaffen war, in der ein solcher Einfluß für ihn fruchtbar werden konnte. Dann aber hat dieser Einfluß Humes auch Kants Übergang zum Kritizismus bewirkt, indem er ihn sicher machte, daß die Kategorien keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis haben als ihre Anwendung auf Erfahrung. — Im Jahr 1878 gab Erdmann zum ersten Mal die 'Kritik der reinen Vernunft' heraus. Diese seine Herausgabe der Werke²⁾ und der Reflexionen bieten wiederum ein charakteristisches Bild von der vielseitigen Leistung des Gelehrten: ist die Erschließung des Textes das Resultat äußerster philologischer Sorgfalt, so spiegelt sich in den ausführlichen Einleitungen, ebenso wie in seinem Buch 'Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft' (Lpz. 1878) der geniale, alle Zusammenhänge überschauende Historiker, der alle die Forderungen, die er an die Methode erhebt, glänzend erfüllt. Wir verstehen aus dem von ihm entworfenen Zeitbild, wie die Kritik ihren ersten Lesern als ein 'vollkommen inkommensurables Buch' erscheinen mußte; wir erleben, wie — infolge der Kontroverse über Lessings Spinozismus — Spinoza erst damals in Deutschland bekannt wird, und wie darum die Wirksamkeit der Philosophie

1) s. auch E.s Artikel 'Hume und Kant um 1762'. Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 1. 1888.

2) Im Jahre 1884 hat er auch die 'Kritik der Urteilskraft' herausgegeben und eingeleitet.

Kants vielfach vermischt ist mit den aus Spinoza stammenden Antrieben (Schelling), und wir überzeugen uns, wie in den 'Prolegomena' eine zweifache Redaktion vorliegt, die beide entstanden sind auf Grund der Aufnahme und der ersten Rezension, die Kants Hauptwerk gefunden hatte¹⁾. In Rücksicht auf die zeitgeschichtliche Problemlage gibt Erdmann eine eingehende Analyse der Kritik der reinen Vernunft; sie zeigt, unterstützt durch Briefe und Aufzeichnungen, daß der kritische Gedanke, die Grenzbestimmung unseres Erkennens durch das Gebiet möglicher Erfahrung, für den Philosophen selbst den Schwerpunkt seines Systems bildet (vergl. auch die Einleitung des Herausgebers zur Krit. d. Urteilkraft). — In der Akademie-Ausgabe der Werke Kants hat Benno Erdmann die 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die erste, sofern sie von jener abweicht, und die 'Prolegomena' herausgegeben. —

Mit zwei tief durchdachten Kant gewidmeten Untersuchungen hat er uns noch in den letzten Jahren beschenkt: die eine bietet eine 'Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien'²⁾, die andere sucht, 'die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft' herauszuschälen. Das Problem der transzendentalen Deduktion, so zeigt Erdmann, hängt an den Kategorien. Noch in der Dissertation von 1770 hatte Kant angenommen, daß unsere Verstandesbegriffe die Dinge erfassen, wie sie an sich sind. Im Brief an M. Hertz vom Februar 72 aber wirft er die Frage auf: wodurch werden uns denn jene Dinge gegeben, wenn nicht durch die Art, wie sie uns affizieren? Und wenn unsere intellektualen Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt dann ihre Übereinstimmung mit Gegenständen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden? Hier haben wir also das Kategorien-Problem in statu nascendi. Seine Lösung aber ist in den verschiedenen Redaktionen, in denen sie vorliegt, stets dieselbe: die Dinge an sich werden durch die Kategorien zwar als Gegenstände gedacht, aber nicht erkannt, weil unser Erkennen auf das gegebene Mannigfaltige der Sinne angewiesen und somit an die Grenzen der Erfahrung gebunden ist. — Wiederum macht Erdmann diesen Gedankengang

1) Vergl. auch B. Erdmann, 'Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena'. Halle 1904.

2) Sitzungsberichte der Preußischen Akademie 1915.

3) Abhandlungen der Preußischen Akademie 1917.

des Philosophen verständlich, indem er die historischen Voraussetzungen aufsucht, die sich darin bekunden: es ist zunächst die Überzeugung, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit unabhängig von der Synthesis des Verstandes gegeben sei, daß uns somit Gegenstände erscheinen können, ohne sich notwendig auf Verstandesfunktionen zu beziehen. Da die transzendente Ästhetik aber erwiesen hatte, daß unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind, so ist dieses Ergebnis, also der transzendente Idealismus, die erste Voraussetzung der Deduktion. Daraus aber ergibt sich sofort als zweite eine realistische Voraussetzung: aus dem Begriff einer Erscheinung folgt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was erscheint, es folgt somit das Vorhandensein von für uns freilich unerkennbaren Dingen an sich. Ja es bleibt für Kant Voraussetzung, daß die Beziehung der Erscheinungen zu den Dingen an sich als kausale zu deuten sei. — Eine dritte Voraussetzung der transzendentalen Deduktion ist die tief in Kants Denken wurzelnde rational-metaphysische Überzeugung, daß unsrer ratio apriorische Bedingungen eigen seien, die das Seiende als solches erfassen. Stammt dieser Gedanke aus der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, so wird die Überlieferung doch bei Kant dahin modifiziert, daß wir nur im reinen Denken die Dinge an sich erfassen, während unser Erkennen durch die Anschauung und Erfahrung begrenzt ist. Durch diese Scheidung von Erkennen und Denken überwindet Kant den Rationalismus also nur für das erstere und somit nicht völlig; vielmehr liegt seinem Kritizismus des Erkennens ein Dogmatismus des reinen Denkens zu Grunde, der ihn nicht zweifeln läßt an der Existenz einer intelligiblen Welt von Substanzen. Eine vierte sachliche Voraussetzung der transzendentalen Deduktion ist die metaphysische Deduktion, die gegründet ist auf den Gedanken, daß der Verstand durch eben die Handlung, in der er verschiedenen Vorstellungen in einem Urteil Einheit gibt, auch die allen Urteilen vorausgehende einheitliche Synthesis unsrer Vorstellungen zu Gegenständen überhaupt erst möglich macht. — Die letzte Voraussetzung aber ist eine methodologische: seine transzendente Methode, die beeinflusst ist vom Logismus der Leibniz-Wolffschen Schule, und die im Gegensatz steht zum Psychologismus der Engländer. — Alle diese Voraussetzungen der transzendentalen Deduktion zeigen, daß in ihr die uralten philosophischen Gegensätze des Rationa-

lismus und Empirismus vereint sind. Aber Kant bietet nicht, wie etwa die Aufklärung, eine eklektische Verbindung beider Gedankengänge, sondern eine originale Synthese, in der die philosophischen Systeme Glied für Glied in der Tiefe aufgewühlt und zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Auf diesem Wege hat Kant die Aufklärung überwunden. —

In einer im Jahr 1917 erschienenen Akademie-Abhandlung sucht Erdmann 'die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft', in tief eindringender Analyse heraus zu schälen. Er folgt dabei dem Wink, den Kant uns in der 'Architektonik der reinen Vernunft' gegeben hat, die gestaltende Idee eines Systems aus seinem Aufbau, aus der als Einheit gedachten Form des Ganzen zu suchen. Aus dieser Auffassung der 'Idee' eines Werkes ergibt sich, daß sie nur in einem solchen Gedanken gesucht werden kann, der das Lehrgebäude durchgängig gestaltet, und der für alle seine Teile maßgebend ist. An diesem Maßstab gemessen, scheiden drei Auffassungen aus, die wiederholt als Idee der Kritik der reinen Vernunft in Anspruch genommen worden sind: 1) die Frage 'wie sind synthetische Urteile a priori möglich?' Denn sie ist im Verhältnis zum Ganzen der Vernunftkritik untergeordnet. Darum fällt aber auch 2) der häufig dafür in Anspruch genommene Vergleich, in dem Kant seine Revolution des Denkens der Tat des Kopernikus gleichstellt, als solche durchgehende Idee weg; denn er hat — trotz alles Treffenden des Bildes — für den Aufbau des Ganzen zu wenig Bedeutung. Diese kommt dagegen dem Grundgedanken der transzendentalen Logik zu, er ist bestimmt lediglich von der reinen Vernunft selbst, denn er sucht nur die apriorischen Prinzipien auf. Zur Seele des gesamten Schematismus aber wird in allen drei Kritiken die Kategorieen-Tafel, die für den Aufbau der Analytik wie der Dialektik maßgebend wird. Und hinzukommt die ethische Bestimmung der reinen Vernunft, wonach die Ethik der letzte Zweck der Metaphysik, und der Kritizismus somit die Grundlage für den Ausbau der Ethik ist. Dieser Aufbau des Ganzen zeigt also, daß die 'reine Vernunft' mit nichts als mit sich selbst beschäftigt ist; er erweist, daß die transzendente Dialektik das eingehend spezialisierte, kritisch gegen die dogmatische Metaphysik gerichtete Ergebnis der Analytik ist; aber er zeigt sie außerdem ergänzt, und zwar spekulativ durch die Vernunft-Ideen und praktisch durch den Hinweis auf den letzten ethischen Zweck aller Metaphysik.

— Haben wir so das Schema der transzendentalen Logik gewonnen, so müssen wir, um dasjenige des Gesamtwerkes zu finden, auch das Schema der transzendentalen Ästhetik berücksichtigen. Auch dieses zeigt die reine Vernunft als mit sich selbst beschäftigt; denn auch die Ästhetik sucht die apriorischen Bestandteile unseres Erkennens auf, und ihr Ergebnis, der transzendente Idealismus, bildet den allein möglichen Boden für die transzendente Logik, nämlich für die Deduktion der Kategorien, die 'der systematisch und entwicklungsgeschichtlich bedeutsamste Teil' des Kritizismus ist. Ihr Prinzip, daß die Kategorien 'als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen', macht die in ihr liegende Theorie der Erfahrung zum Grundgedanken der Vernunftenerkenntnis a priori. — Das Gesamtschema der Kritik bestätigt somit die Erklärung Kants, daß sie der 'Idee der systematischen Einheit der reinen Vernunft in synthetischer Konstruktion entnommen ist und auf die Kritik der reinen Vernunft abzielt. Lediglich in einer genaueren Bestimmung dieser Kritik, ihres Objekts und ihrer Methode haben wir demnach die Idee des Werks zu suchen' (p. 56). Und wir dürfen — nach Allem — sagen, daß diese Idee in dem auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus geführten Beweis liegt, 'daß der spekulative Erkenntnisgebrauch der Vernunft, der sich in der Idee der Metaphysik realisiert, niemals weiter als bis zu den Grenzen möglicher Erfahrung reicht'. — Erdmann beleuchtet auch hier wieder das Neue der Leistungen Kants, indem er es einstellt in den großen historischen Zusammenhang: die Scheidung der beiden Stämme unsres Erkennens in Spontaneität und Rezeptivität geht zurück bis in die Anfänge der abendländischen Philosophie; eigentümlich für Kant aber ist innerhalb dieser Scheidung, daß auch die Rezeptivität, die Sinnlichkeit, aprioristische Momente enthält. Kants intelligibles Apriori, also dasjenige der Spontaneität, ist ein Glied der Lehre von den angeborenen Ideen, die bis auf Platos *ἀνάμνησις* zurückgeht. Insofern gehört Kants Kritizismus in die Richtung eines 'genetischen Rationalismus' hinein. Von dem überlieferten Rationalismus aber scheidet ihn die metaphysische Zurückhaltung; sie verbietet ihm, irgendwelche angeborenen Erkenntnis-Inhalte anzunehmen; nur angeborene Formen des Anschauens und Denkens kennt er. —

Wenn wir Benno Erdmanns Kant-Forschung überschauen, so finden wir sie durch alle die Züge ausgezeichnet, die wir ihren

Urheber selbst von einer fruchtbaren Behandlung der Philosophie-Geschichte fordern sahen; sein Name wird in der deutschen Forschung mit dem Kants dauernd verbunden bleiben. Aber Erdmanns historische Studien gelten auch noch andern Gebieten, wie wir leider nur noch andeutend erwähnen dürfen. In dem von ihm mitbegründeten 'Archiv für Geschichte der Phil.' hat er längere Zeit den Jahresbericht über die historische Literatur geschrieben; diese Arbeiten, die vielfach mehr den Charakter von selbständigen Artikeln als von Referaten bewahren, haben bleibenden wissenschaftlichen Wert¹⁾; denn Erdmann hat niemals nur kritisiert, sondern er hat auch da, wo er (zuweilen scharf!) absprach, immer zugleich gezeigt, wie die verfehlte Aufgabe gelöst werden müßte. In diesem Zusammenhang hat er besonders dem englischen Empirismus oft sein Interesse gewidmet, so hat er (Archiv II) gezeigt, daß Locke zwar auf Descartes beständig polemisch Rücksicht nimmt, daß im übrigen aber seine Gedanken mehr den positiven Einflüssen entstammen, die von Baco und Hobbes, sowie von Galilei und Newton auf ihn übergegangen sind. Dem Empiristen, der Erdmann vor allem kongenial war, Berkeley, hat er noch in den letzten Jahren hingebende Arbeit gewidmet, indem er sein Tagebuch aufs neue erschlossen, herausgegeben und eindringlich erläutert hat²⁾. Auch diese Darstellung von Berkeleys Philosophie im Lichte seines wissenschaftlichen Tagebuchs zeigt uns Erdmanns Forschergaben noch einmal deutlich: die ins Einzelste gehende philologische Sorgfalt — den historischen Weitblick, der den Denker und die Probleme im Zusammenhang der objektiven Entwicklung darstellt und das tief eindringende Verständnis, das uns die Seele dieses feinsinnigsten Engländers erschließt und uns für ihn gewinnt. Erdmann zeigt, daß die leitenden Ideen des wissenschaftlichen Tagebuchs von Berkeley wurzeln in einer religiös motivierten Umdeutung der empiristischen Lehren Lockes; er läßt uns in diesen Gedanken die Reaktion gegen den Rationalismus der Spät-Scholastik innerhalb der neueren Philosophie erkennen, die das ganze 17. Jahrhundert durchzieht, und er weist vordeutend auf die Gedankenkette hin, die Berkeleys kritische Reflexionen zum Kausalproblem, zum Substanz- und Existenzbegriff verknüpft mit der

1) Dringend erwünscht wäre eine Herausgabe von Benno Erdmanns 'kleinen Schriften!'.
2) Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1919.

Kritik von Hume. Als innersten Anteil seines Denkens aber erweist auch das Tagebuch: das christlich-religiöse Bewußtsein; darum erinnert Berkeley auch in diesem Licht an Denker wie Pascal und Malebranche. — Auch zu Descartes, Leibniz und Spinoza hat Erdmann, im Archiv wie in Einzel-Untersuchungen, wertvolle Aufschlüsse gegeben¹⁾. Immer wieder zeigt er die Beziehungen auf, die die neuere Philosophie verbindet mit dem Fundament, aus dem sie hervorgegangen, der Scholastik, und andererseits mit den seit Ende des 16. Jahrhunderts aufblühenden Methoden exakter Forschung. —

Aber nicht nur auf die Beziehungen zur Vergangenheit weist Erdmann hin; in lebendiger Darstellung zeigt er auch die Wege, die von den großen philosophischen Systemen zu unserer Gegenwart führen. So stellt er in den mitten im Krieg in der Akademie gesprochenen 'Gedächtnisworten auf Leibniz' uns das Versöhnliche dieses Genius vor Augen, der in allen Wirrnissen und Enttäuschungen seines Lebens den Glauben an das Gute in der Menschheit hochgehalten hat, und dem es innerste Überzeugung war, daß nicht Streit und Haß, sondern Versöhnung der unvermeidlichen Gegensätze der Vater aller Dinge ist. Und eingehend erörtert er wiederum vor allem (in der 'Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion') die kritische Stellung, die wir auf Grund modernen Erkennens zu Kant einnehmen. Was uns vor allem von ihm trennt, ist die Tatsache, daß Kant dem uns heut beherrschenden Entwicklungsgedanken noch völlig fernsteht. Denn unannehmbar wird aus diesem Grunde für uns die Voraussetzung, daß es ein sinnenfreies Denken, eine 'reine Spontaneität', eine nicht letztlich aus Erfahrung abzuleitende apriorische Bedingung der Erfahrung überhaupt geben könne. Und damit fällt die weitere Voraussetzung Kants dahin, daß unser Erkennen sich aus zwei nicht auf einander zurückführbaren Stämmen aufbaue, und mit dieser zugleich die Scheidung in eine sinnliche und eine intelligible Welt. Unannehmbar ist von Kants Gedanken für uns ferner die Voraussetzung, daß wir im reinen Denken das Seiende an sich erfassen; wir haben darin eine aus der Überlieferung stammende 'metaphysische Resterscheinung' zu erblicken. Trennend steht zwischen

1) Vergl. auch: B. Erdmann, 'Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas'. (Genethliakon Berlin 1910.)

Ders.: 'Gedächtnisworte auf Leibniz'. Sitzg.-Berichte der Preuß. Akademie 1916.

Kant und uns auch das Moment, daß er die Mitwirkung der Außenwelt an der Bildung unseres Intellekts nicht genügend anerkennt; er betrachtet sie zwar als 'Gelegenheitsursache' für das Eintreten der Funktionen der Synthesis, aber auf die Frage: 'woher stammt der spezielle Inhalt unserer Empfindungen?' weiß er nur die Antwort: aus der intelligiblen Kausalität der Dinge an sich, die doch andererseits unerkennbar sein sollen. So versagt Kants Kritizismus bei dem Versuch, die objektiven Bedingungen begreiflich zu machen, die die allgemeinen subjektiven Bedingungen unsres Erkennens zu dem Bestand unsrer Erfahrung formen. — Und welche Stellung haben wir, vom Gesichtspunkt modernen Erkennens aus, zu Kants Ethik einzunehmen? Benno Erdmann gibt darüber Rechenschaft in dem Akademie-Vortrag: 'Kants Ethik und der moderne Pflichtbegriff'¹⁾: Kants Erhebung des sittlichen Bewußtseins in ein 'Reich des Absoluten' dürfen wir nur als den gedankentiefen Versuch auffassen, das Idealbild einer vollkommenen Sittlichkeit 'in die Realität einer absoluten Wirklichkeit' zu verwandeln. Aber wir müssen uns bewußt bleiben, daß das Sittengesetz nicht aus der intelligiblen Eigenart der Vernunft überhaupt stammt, sondern aus der psychologischen Natur des Menschen, aus unserm Gemeinschaftsbewußtsein. Demgemäß haben wir den guten Willen, den wir mit Kant als Verkörperung der Sittlichkeit ansehen, inhaltlich zu bestimmen; und wir müssen ihn fassen als einen Willen, der zu jedem möglichen sittlichen Zweck angemessen ist. Als solchen aber können wir wiederum nur einen Zweck ansehen, der der sozialen Gemeinschaft dient, der sie stärkt und sittlich hebt. So müssen wir an die Stelle der von Kant gemeinten und nicht erreichbaren absoluten Verbindlichkeit des Pflichtbegriffes, die erfahrungsmäßig bedingte setzen, die in der Einschränkung auf unsre empirische Natur und die soziale Gemeinschaft gegeben ist. Und wir müssen ferner, wie schon Schleiermacher gezeigt hat, dem zu allgemein gefaßten Pflichtbegriff Kants ein individualistisches Moment einfügen; denn die Pflicht bindet jeden nach Maßgabe seiner Eigenart. — Unser modernes Erkennen ist aber endlich von Kant geschieden durch die Gewißheit, daß Neigung und Pflicht nicht in so schroffem Gegensatz stehen, wie er gemeint; denn unsre sozialen Gefühle

1) Deutsche Rundschau 1917. August-Heft. — Vergl. auch die Rede bei der Säkular-Feier: 'Immanuel Kant'. Bonn 1904.

sind nicht die geschworenen Gegner, sondern wenn sie richtig geleitet sind, die natürliche Basis des sittlichen Bewußtseins. Mit diesen Modifikationen gewinnen wir die dem Wissen und Fühlen der Gegenwart entsprechende Fassung für Kants Idee der Sittlichkeit, den Pflichtbegriff. — Hat Benno Erdmanns historische Forschung uns ein allseitig fundiertes lebensvolles Bild von Kants Philosophie und seiner überragenden Persönlichkeit gezeichnet, so hat er, am Schluß dieser Lebensarbeit — gleichsam als Vermächtnis — uns auch die Wege gewiesen, die uns heut, trotz alles Trennenden, doch wieder zu Kant hinführen.

Zur Erinnerung an Christopher Jacob Boström¹⁾.

Von **Reinhold Geijer** (Uppsala).

I.

Am 22. März 1866 starb als emeritierter Professor der bei weitem berühmteste und einzige schulbildende Philosoph Schwedens. Zahlreiche pietätvolle Schüler haben die philosophische Welt- und Lebensanschauung ihres Lehrers vom akademischen Katheder oder auch sonst in Wort und Schrift vertreten und weiter verbreitet. Auch haben sie Boströmsche Gesichtspunkte, Gedanken und Andeutungen mehr oder weniger frei und selbständig, daher bisweilen voneinander etwas abweichend, weiter entwickelt und sie auf so verschiedene und anscheinend peripherische Gebiete wie die kirchlich-dogmatische Theologie, die positive Rechtswissenschaft und die praktische Politik angewandt. Ja, sogar Dichter vom Range eines Viktor Rydberg und C. D. af Wirsén haben sich von dem hohen Flug und dem weiten Horizont der Boströmschen Gedankenwelt ergreifen und beeinflussen lassen. Der Boströmianismus (im weitesten Sinne) hat schon über zwei Menschenalter hindurch einen mitwirkenden, ja auf seine Art bestimmenden Faktor im schwedischen Kulturleben gebildet. Oder wenigstens, um nicht zu viel zu sagen, einen starken Einschlag in der höheren

1) Der Aufsatz ist 1916 ursprünglich für die schwedische Zeitschrift „Ord och Bild“ geschrieben worden, wo auch 1897 zur Hundertjahrfeier des Geburtstages des Philosophen, 1. Januar 1797, ein ähnlicher Nachruf von Allen Vannérus erschienen war. Diese gekürzte Übertragung ist 1917 von H. Trau, Bremen, sprachlich und von D. Mahnke, Stade, sachlich bearbeitet worden. Das schwedische Original enthält mehrere interessante Abbildungen von Boström, seinem Geburtshaus in Piteå, seinen Wohnungen und seinem Grabmal in Uppsala, die hier leider nicht wiedergegeben werden können.

geistigen Bildung des schwedischen Volkes. Und ich will hinzufügen, dieser Einschlag besteht noch jetzt und dürfte erst nach langer Zeit, wenn überhaupt je, seine Aktualität und Bedeutung verlieren, obschon er natürlich nicht mehr dieselbe dominierende Rolle spielen kann wie in der Glanzperiode der „Boströmschen Schule“ kurz nach des Meisters Tod.

Von seinem philosophischen System hat Boström uns keine vollständige und im einzelnen ausgeführte Gesamtdarstellung schriftlich hinterlassen. Von ihm selbst im Druck herausgegeben ist nur folgendes: 1) Ein später auch selbständig erschienener Lexikonartikel „C. J. Boström och hans filosofi“; 2) eine Reihe lateinischer Dissertationen, von denen die ungleich wichtigste seine Professorarbeit vom Jahre 1841 ist: „De notionibus religionis sapientiae ac virtutis earumque inter se nexu“, sowie einige ursprünglich ebenfalls zu Disputationsthemen für philosophische Kandidaten bestimmte „Satser om lag och lagstiftning“ (Sätze über Gesetz und Gesetzgebung); 3) schematische „Grundlinier till den filosofiska statslärans propädeutik“, „Gr. till den filosofiska statsläran“, „Gr. till den phil. civilrätten“ (Grundlinien zum phil. Zivilrecht), bestimmt für den Gebrauch seiner Hörer; 4) Rezensionen und kleinere Aufsätze in Zeitschriften über religiöse und politische Fragen, sowie zwei stark polemische, aufsehererregende Broschüren über ähnliche Themen: „Anmärkingar om helvetesläran“ (Anmerkungen zur Lehre von der Hölle, „unsern Theologen und Pastoren ernsthaft vorzuhalten“, 1864) und „Äro Rikets Ständer berättigade att för Svenska Folket besluta och fastställa det nu hvilande så kallade representations förslaget?“ (Sind die Reichsstände berechtigt, für das schwedische Volk den jetzt vorliegenden sogenannten Repräsentationsvorschlag zu beschließen und festzustellen? — 1865.)

In die von H. Edfeldt und G. J. Keijser in drei umfangreichen Bänden herausgegebenen „Skrifter af Christopher Jacob Boström“ sind aus seinem literarischen Nachlaß außer den erwähnten auch „Grundlinier till filosofiens propädeutik, till filosofiska religionsläran“ und „till filosofiska criminalrätten“ sowie ein „Schema av filosofiens historia“ mit aufgenommen. Und später sind ältere und jüngere Nachschriften von Boströms Vorlesungen über Religionsphilosophie und Ethik besonders herausgegeben worden¹⁾.

1) 1916 hat Gustaf Klingberg in den Schriften des „K. humanistiska veten-

So zersplittert und schematisch formuliert, wie Boströms Philosophie zunächst vorliegt, könnte es scheinen, als ob man hier nicht von einem philosophischen „System“ reden dürfte, sondern höchstens von Entwürfen zu einem solchen. Und doch zeigt sich bald bei einem nicht gar zu oberflächlichen Studium von Boströms Schriften, daß diese sämtlich von denselben Gesichtspunkten, letzten Voraussetzungen und höchsten Intentionen beherrscht werden und stets die gleichen Grundgedanken, nur von verschiedenen Seiten, beleuchten. Und wenn wir freilich kein gleichmäßig durchgearbeitetes, abgeschlossenes Ganzes bekommen haben (wo finden wir überhaupt ein solches? Stückwerk ist jeder philosophische Gedankenbau wie alle andern menschlichen Schöpfungen), so können wir doch ohne Übertreibung sagen, daß wir hier dem in einfachem, großem Stil entworfenen Grundriß einer wie aus einem Guß geformten Welt- und Lebensanschauung gegenüberstehen.

II.

Die allgemeine Art von Boströms Philosophie pflegt man nach seinem eigenen Vorgange als Idealismus zu bezeichnen. Und ihren eigentümlichen Charakter, ihre „differentia specifica“ im Unterschied von anderen geschichtlich gegebenen Formen des Idealismus, hat er selbst durch die Benennung als rationalistischen oder kürzer „rationellen Idealismus“ angegeben. Allein beide Worte sind schon längst abgenutzt, daher zu schwebend und nichtssagend, um allein für sich genommen noch als wissenschaftliche Termini brauchbar zu sein.

Im gewöhnlichen Leben verwendet man das Wort Idealismus meist in praktischer oder, allgemeiner, axiologischer Bedeutung. In der Philosophie dagegen gebraucht man es rein theoretisch zur Bezeichnung einer ontologischen Grundanschauung über „das wirklich und wesentlich Seiende“, über das „An sich“ im Gegensatz zur „sinnlichen Erscheinungswelt“. Im weitesten Sinne versteht man unter ontologischem Idealismus jeden Immateralismus, der die raumerfüllende Körperlichkeit als Phänomen einer unkörperlichen Wirklichkeit betrachtet. Diese Negation kann nun auf zwei Weisen mit positivem Inhalt erfüllt werden. Der objektive Idealismus wird typisch dargestellt durch Platons

skaps förbund“ die letzten „föreläsningar i etik“ nach seinen (Klingbergs) eigenen, sehr vollständigen Aufzeichnungen herausgegeben.

Ideenlehre, wie diese gewöhnlich aufgefaßt wird. Danach ist das wahrhaft und wesentlich Seiende eine Welt zeitloser Gedanken- dinge, ein „hypostasiertes“ System unsinnlicher Begriffsinhalte, während die räumlich-zeitlichen Sinnendinge für bloße „Schatten- bilder“ der ewigen Ideen erklärt werden. Auch Hegels „Pan- logismus“, nach dem der letzte Grund und das innerste Wesen des Weltgeschehens ein sich mit dialektischer Notwendigkeit ent- wickelnder Gedankenprozeß ist, gehört hierher. Der subjektive Idealismus dagegen, der erst in der neueren Philosophie un- zweideutig hervorgetreten ist, könnte auch Panpsychismus oder Spiritualismus, noch besser Mentalismus oder Personalismus ge- nannt werden. Er geht aus von unserm Selbstbewußtsein, dem Ich als dem einheitlichen Subjekt aller seiner Wahrnehmungen und Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen, und mündet in die Überzeugung aus, daß es *re vera* nichts geben kann als eine An- zahl ähnlicher Subjekte und Geister, die zu einander in rein inner- lichen oder geistigen Beziehungen stehen, daß also alles Körperliche und Leblose als solches nur Erscheinung dieser Geisteswelt in und für unsern endlichen Geist, nur unsere „Idee“ (in erweitertem Sinne, d. h. unser Vorstellungsinhalt) sein kann. Der Mentalismus hat seine klassische Formung in Leibnizens „Monadenlehre“ er- halten. Er begegnet uns weniger allseitig, aber in einer be- stimmten Hinsicht weiter ausgeführt wieder in Berkeleys Polemik gegen jeden Ganz- oder Halbmaterialismus. Und eine Art des Mentalismus, nämlich radikaler Phänomenalismus, ist auch Kants sog. kritischer oder transzendentaler Idealismus, dessen eigentlicher Kern die Lehre von Zeit und Raum als apriorischen Formen unserer sinnlichen Anschauung ohne jede transzendente (oder trans- subjektive) Anwendbarkeit ist.

Hiermit sind nun auch Boströms nächste Gesinnungsgenossen, besonders in Deutschland, erwähnt, zugleich die einzigen Philo- sophen (außer Platon sowie seinen schwedischen Lehrern Biberg und Grubbe), auf die er sich nach Überwindung seiner schellin- gisierenden Jugendperiode noch beruft und mit denen er sich kritisch auseinandersetzt. Seine unverkennbare Verwandtschaft mit Leibniz hat er öfters betont. Auf Kants Lehre von der „transzendentalen Idealität“ oder bloß phänomenalen Bedeutung und Gültigkeit des Raumes und der Zeit verweist er wiederholt. Und den bei weitem wichtigsten seiner vielen „Beweise für die absolute Notwendigkeit und Wahrheit des Idealismus“ baut er

auf den Berkeleyschen Satz: *esse est percipi*, nur seinerseits hinzufügend: *et vice versa*.

„Att vara är att förnimmas och att förnimmas är att vara; bügge uttrycken hava samma betydelse och omfattning“ — d. h. Sein ist Vorgestellt-werden (im allerweitesten Sinne dieses Wortes) und umgekehrt; beide Ausdrücke haben dieselbe Bedeutung und denselben Umfang — so lautet schon § 4 in Boströms Grundlinien zur Propädeutik der philosophischen Staatslehre. Sein und Vorgestellt-werden, will er sagen, sind äquipollente Begriffe, wenn man beide in voller Allgemeinheit nimmt. Dies ist ihm ganz selbstverständlich, denn alles Seiende muß für jemanden sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für einen andern; „Für-jemanden-Sein“ aber ist dasselbe wie Von-jemandem-Vorgestellt-werden; und auch umgekehrt, alles irgendwie, klarer oder dunkler, Vorgestellte (*perceptum*) ist eo ipso auch gleichermaßen für den Vorstellenden (*percipientem*), sei es nun für seine Sinne, seine Erinnerung, seine Phantasie oder seinen Verstand, und wäre es auch nur als eine abstrakte Denkmöglichkeit oder, in Herbarts Terminologie, als „unter die Schwelle des Bewußtseins Gesunkenes“. Denn alles das sind ja nur verschiedene, höhere oder niedere Formen dessen, was man im Schwedischen unter der gemeinsamen, zugleich aktivischen und passivischen Benennung „förmimmande“, lateinisch *percipere* oder *percipi*, deutsch „Vorstellung im weitesten Sinne“ zusammenfaßt. Bei Boström hat also das Wort *percipi* einen viel größeren Umfang als bei Berkeley, der nur nach dem *esse* körperlicher Dinge fragte und dieses für eine Mannigfaltigkeit von Sinneswahrnehmungen oder Sensationskomplexen erklärte.

In Boströms Axiom über die Identität von Sein und Vorgestellt-werden (das Vannérus offenbar mit dem „archimedischen Punkte“ des Systems meint) liegt implicite die Voraussetzung eines vorstellenden Subjekts. Jede (konkret und individuell bestimmte) Wirklichkeit besteht aus vorstellenden (perzipierenden) Wesen und ihrem Vorstellungsinhalt, oder schlechtweg aus „Geistern und ihren Vorstellungen“. (In der lateinischen Dissertation „De notionibus religionis etc.“ verteidigt Boström ausführlich die Lehre de unitate perceptionis et percepti; z. B. in Buch 2, Kap. 2: „etenim hoc nos urgemus et contendimus, nihil quidquam esse et percipi praeter mentem et perceptionem, vel potius nihil esse et percipi, quod non sit perceptio; nam et mens ipsa sibi

perceptio est“.)¹⁾. Wieder an andern Stellen läßt Boström die wahre Wirklichkeit aus einer unendlichen Mannigfaltigkeit von mehr oder minder vollkommenen „Formen des Lebens und Selbstbewußtseins“ bestehen — auch zwei äquipollenten Begriffen, die sich nach Boström „nicht mehr von einander unterscheiden als z. B. das Licht vom Leuchten oder die Kraft von der Wirkung“. Er nimmt nämlich einerseits das Wort „Selbstbewußtsein“ oder „conscientia“ in so weitem Sinne, daß es nicht nur das aktuelle Bewußtsein von sich selbst (conscientia sibi sui), sondern das gemeinsame Prinzip oder erste und einfachste Ingredienz alles, auch des unbewußten oder „unterbewußten“ Vorstellungs-, und somit alles psychischen Lebens überhaupt²⁾ umfaßt. Und andererseits erkennt er kein anderes Leben an als das innere, geistige oder psychische Leben. Denn, so argumentiert er, zwar äußert sich das Leben in der Erscheinungswelt immer als spontane Bewegung oder überhaupt Tätigkeit, aber dabei ist das Wesentliche nicht die Bewegung oder Veränderlichkeit, sondern die Spontaneität oder Selbständigkeit der Veränderung; jede Selbständigkeit aber setzt notwendig ein „Selbst“ oder ein „Ich“ voraus. Ausdrücklich definiert er den Idealismus als „die Form der Philosophie, die das Absolute als Idee, d. h. geistig, und in seiner höchsten Form als Geist, faßt und die körperlichen Dinge als Erscheinungen des Geistigen ansieht“. Damit dürfte klar genug bezeugt sein, daß Boströms ontologische Grundanschauung als Spiritualismus oder Mentalismus bezeichnet werden muß.

1) Wenn Boström wirklich — was ich bezweifle — den subjektiven Perzeptions- (resp. Wahrnehmungs- oder Denk-)Akt und dessen objektive Inhaltsbestimmtheit hätte vorbehaltlos identifizieren und beides für synonym erklären wollen, so wäre das recht übereilt und logisch unhaltbar gewesen. Zumindest könnte es durch Operation mit einer latenten „quaternio terminorum“ zu irreführenden Schlußfolgerungen verwandt werden. Vgl. meine Schrift „Filosofiens historiska huvudformer. I. Skilda världsförklaringar“, Uppsala 1916, S. 136—144.

2) Wenn Boström dieses psychische Leben gewöhnlich nur aus Vorstellungen oder Perzeptionen bestehen läßt, so mag dies zwar von einer intellektuellen Einseitigkeit zeugen, tatsächlich sind darin aber Gefühle und Willensäußerungen eingebegriffen. Die ersteren werden von B. (in einer psychologisch freilich recht unbefriedigenden Weise) als „dunkle Vorstellungen“ definiert. Und schon in der eben erwähnten lateinischen Dissertation wird an der betreffenden Stelle (Buch 1, Kap. 3) beiläufig angedeutet, unsere „perceptiones“ könnten auch „praeterea determinatae“ sein, u. a. als „volitiones et cupiditates et actiones“.

Hiergegen bedeutet es wenig, wenn er bestimmt allen „sog. subjektiven Idealismus“ abgelehnt hat. Denn in diesen Terminus legte er wie Kant den Sinn hinein, daß „alles, was wir wahrnehmen, nur als eigene Fiktion des Geistes anzusehen sei“, und bezog sich dabei wie Kant in erster Linie auf Berkeley, dessen einseitigen Idealismus sie beide mit oder ohne Grund als einen zum theoretischen Egoismus oder Solipsismus neigenden Illusionismus deuteten. Aber auch Kants eigenen „kritischen Idealismus“ findet Boström unausgereift, insofern dieser mit seiner Rede von dem (theoretisch) unerkennbaren „Ding an sich“ bei einem metaphysischen Agnostizismus landet. Boström dagegen will geltend machen, daß alles, was von uns wahrgenommen oder gedacht, kurz, was überhaupt vorgestellt wird und insofern „in unserm Geiste ist“, nicht bloß „an sich“, sondern „an und für sich“ sein, demnach von sich selbst wahrgenommen oder gedacht werden und ein höheres oder niederes Maß eigenen, von unserm endlichen Bewußtsein unabhängigen „Lebens oder Selbstbewußtseins“ haben muß. Er faßt also Kants „Welt der Dinge an sich“ positiv als eine in sich zusammenhängende, dem endlichen Menscheng Geist zugleich transzendente und immanente Geisterwelt. Dieser sein Standpunkt ist über jede einseitig subjektive oder agnostisch negative Form des Idealismus prinzipiell ebenso erhaben wie über den ausschließlich objektiven Gedankengang, der mit oder ohne Grund in Platons Ideenlehre¹⁾ hineingelegt wird. Und als eine solche höhere Synthese dieser geschichtlich gegebenen Einseitigkeiten dürfte Boström mit einem gewissen Rechte seine eigene Philosophie „den absoluten Idealismus“ nennen. Auf sein Verhältnis zu Platon werden wir noch einmal zurückkommen. Ehe ich aber weitergehe, kann ich nicht unterlassen, daran zu erinnern, daß Boström in seiner Leugnung auch der bloßen Denkbareit einer absolut transsubjektiven Wirklichkeit einen ebenso energischen Vorgänger in dem schwedischen Philosophen Prof. Benjamin Höijer gehabt hat, der darüber folgende denkwürdigen Worte geäußert hat: „Was ist eine Realität, die es nicht für eine In-

1) Eine solche rein objektive Deutung von Platons Philosophie deckt aber „nicht den ganzen, reichen Inhalt des Gedankenlebens dieses weitumfassenden Geistes, das sich in seiner ununterbrochen fortschreitenden Entwicklung auch in andern als den zuerst eingeschlagenen Bahnen bewegt“. Vgl. meine Schrift „Platon, Biberg och Boström“, (Schriften des Boströmbundes, Nr. 42, auch gedruckt in meinem erwähnten Buche „Skilda världsförklaringar“, S. 21—31).

telligenz, für mich oder für irgend ein Ich, ist? Vergebens würde ich mit dem feinsten Abstraktionsvermögen mein Möglichstes tun, um eine solche Wirklichkeit zu denken. Wenn ich glaubte, diesen widersinnigen Begriff gefaßt und alle Gedanken von mir selbst oder sonst einem perzipierenden (förmnimmande) Wesen abgesondert zu haben, wenn ich alle Dinge ihrer Prädikate oder Eigenschaften entkleidete, die ihr Verhältnis zu mir als Perzipierendem bezeichnen, so könnte ich die Wirklichkeit doch nicht anders denken denn als eine Möglichkeit, angeschaut zu werden, sobald eine Intelligenz hinzukäme. Ist nun aber diese Möglichkeit selbst eine Perzeption und kann nicht ohne eine Intelligenz gedacht werden, so ist klar, daß ich niemals von dem Ich loskommen kann; ich nehme mein Ich fort und will doch als Zuschauer sehen, wie es dann aussehen wird!“

Nachdem ich bisher die allgemeine Art des idealistischen Grundzuges in Boströms Philosophie auseinandergesetzt und zugleich in historische Beleuchtung gestellt habe, will ich jetzt erklären, warum er seine Philosophie insbesondere als „rationalen Idealismus“ charakterisiert hat. Meinerseits möchte ich dafür lieber sagen „äternistischen Idealismus“. Rationalismus (nicht in erkenntnistheoretischer, sondern in ontologischer und metaphysischer Bedeutung) nennt man nämlich in Schweden jede Philosophie, die das wirklich Seiende nicht nur als unkörperlich — als Idee, Geist oder Geisterwelt — auffaßt, sondern auch specie aeternitatis, d. h. als erhaben über Zeit und Zeitbestimmtheit, und insofern als rein vernünftig, d. h. von aller sinnlichen Existenz artverschieden. Und bei Boström hat nun dieser Rationalismus (oder Äternismus) seinen prägnantesten Ausdruck bekommen, wenn er in seiner „rationalen Theologie“ lehrt, daß die endlichen Geister in letzter Instanz realiter identisch mit den ewigen Ideen des persönlichen Gottes sind. „Ursprünglich und in des Wortes eigentlicher Bedeutung“, heißt es im § 41 seiner Grundlinien zur Propädeutik der philos. Staatslehre, „gibt es nichts anderes als die unendliche Vernunft und ihren Inhalt, d. h. nichts als Gott und seine ewigen Ideen, die alle auch ein Sein besitzen als selbst lebende und selbstbewußte, somit als (im weitesten Sinne) vorstellende oder vernünftige Wesen“. Gottes in zeitloser Aktualität ruhende (subjektive) modi cogitandi, seine ewigen Gedanken oder Ideen, die ebenso absolut klar und deutlich sind, wie intuitiv, dem Inhalt nach konkret und individuell bestimmt,

sind eben Gedanken oder Ideen von Subjekten oder Geistern, die vollkommnere oder unvollkommnere (zeitliche) Vorstellungen besitzen und also relativ selbständig sind. In dieser Weise möchte ich am liebsten die knapp formulierte Lehre, daß die Ideen Gottes „selbst vorstellende Wesen“ sind, umdeuten. Denn nur so, indem die anfängliche, wenigstens formal-logische Distinktion, welche B. selbst nicht immer beachtet, vielmehr (in seinen lateinischen Dissertationen) zu verwischen gesucht hat, festgehalten und klar durchgeführt wird, lassen sich einerseits alle Ideen Gottes als solche absolut vollkommen nennen und andererseits die vielen relativen und endlichen Geister, der ursprüngliche Inhalt dieser göttlichen Gedanken, als ewiges Erkenntnisobjekt des allwissenden Gottes denken, — um somit den sonst unversöhnlichen Streit zwischen Edfeldt und Nyblaeus über „die Ideenlehre“ ihres gemeinsamen Meisters zu schlichten¹⁾. Dabei versteht sich von selbst, daß diese endlichen Geister, sobald sie „in und von Gott gedacht werden“, alle volle und wahre Wirklichkeit besitzen, die man überhaupt einem Wesen zuschreiben kann, das nicht Gott oder das ens realissimum selbst ist. Hierdurch wird die schon aus andern Gründen verwerfliche Annahme einer zeitlichen Schöpfung überflüssig. Der Gegensatz zwischen *essentia* und *existentia* ist überwunden, und damit fällt die Forderung eines „*complementum possibilitatis*“ fort, die wegen dieses vermeintlichen Gegensatzes von der Leibniz-Wolffschen Schule gestellt worden ist.

Boström betont sodann den Gedanken, daß „die unendliche Vernunft und deren Inhalt“ ein in sich geschlossenes und vollständiges „System“ — nach dem allgemeinen Schema: „alles in allem“ — ist, und sucht diesen Gedanken durchzuführen, indem er das Zahlensystem als Bild benutzt. Es ist also im großen und ganzen das platonische Ideensystem, dem er *expressis verbis* sozusagen in dem Selbstbewußtsein des persönlichen Gottes seinen „metaphysischen Platz“ anweist. Eben dadurch wird diese Ideenwelt ausdrücklich in eine organisch in sich zusammenhängende Geistes- oder Geisterwelt oder besser gesagt in ein Reich der

1) Vgl. Skilda världsförklaringar, S. 138 ff. Hier habe ich auch einige andre dunkle und strittige Punkte in Boströms Philosophie beleuchtet, z. B. die Frage nach der Möglichkeit, eine zeitliche Wirklichkeit zeitlos aufzufassen, ferner Boströms Stellung zu der Frage, inwiefern und in welchem Sinne der unendliche Gott „*sub specie aeternitatis*“ als ein nicht nur vorstellendes, sondern auch fühlendes und wollendes Wesen gedacht werden kann.

Persönlichkeit verwandelt. Deshalb hat Boström nicht nötig, mit Leibniz von einer „prästabilierten Harmonie“ oder sonst einer Erklärung der Wechselwirkung und Übereinstimmung der „endlichen Substanzen“ „mediante Deo“ zu sprechen.

Über die Art, wie Boström aus seiner Ideenlehre die metaphysische Erklärung der tatsächlichen Sinnenwelt ableitet, will ich nur einige Hauptpunkte hervorheben. Alle Ideen des unendlichen Gottes sind als solche gleich absolut vollkommen. Als selbst lebende und vorstellende Wesen jedoch sind sie endlich und müssen deshalb sich selbst und die Ideenwelt in verschiedenem Grade inadäquat oder unrichtig auffassen. Diese Auffassung ist Phänomen, freilich im Unterschied von bloß zufälligem Schein ein „phaenomenon bene fundatum“, insofern es einerseits in dem wesentlich Seienden und andererseits in der ursprünglichen und unvermeidlichen Unvollkommenheit des Auffassenden ausreichend begründet ist. Eigentlich hat jedes endliche Subjekt seine besondere Erscheinungswelt, jedoch haben mehrere, die zu einer Gruppe mit gleichem Grundtypus gehören, auch eine gemeinsame Erscheinungswelt. Unsere jetzige Erscheinungswelt wenigstens hat dadurch ein eigentümliches Gepräge, daß sie an Raum und Zeit gebunden ist, die Boström mit Kant als apriorische Anschauungsformen der menschlichen Gattung auffaßt. Aber wenn auch der Mensch in einer räumlich-zeitlichen Welt lebt, so besitzt er doch daneben ein unauslöschliches Bewußtsein von einer andern, höheren Welt, die von jeder Zeit- und Raumbestimmtheit unabhängig ist. Und nur durch diesen unsinnlichen oder vernünftigen Lebensinhalt, der sich zunächst als dunkle Ahnung, als Gefühl oder Instinkt bemerkbar macht, ist der Mensch realiter ein vernünftiges Wesen, eine Persönlichkeit in höherem und eigentlicherem Sinne, wenn auch nicht in demselben höchsten Sinne wie die absolute Gottheitsperson.

Ich will jetzt dem theoretischen Teile nur noch einige kurze Schlußbemerkungen über Boströms innerste Intentionen oder seine eigentlichen und tiefsten Überzeugungen hinzufügen, um diese dann durch seine praktische Philosophie erst in das rechte Licht zu stellen. Das ganze philosophische System Boströms beruht wesentlich auf dem Persönlichkeitsbegriff in dieses Wortes eben angedeuteter höherer und höchster Bedeutung; dieser Begriff ist das dem Systeme eigentümliche und es einheitlich zusammenhaltende Realprinzip. Heißt es doch im § 13 seiner mehrfach

erwähnten Grundl. zur Prop. der phil. Staatslehre: Streng genommen „hat die wahre Philosophie nur vernünftige Wesen“ oder Personen „zum Gegenstand und kann von den sinnlichen oder materiellen, den natürlichen Dingen nur insofern handeln, als sie bloße Phänomene für endliche vernünftige Wesen sind“. Damit hängt eng zusammen, daß seine philosophische Welterklärung — im Gegensatz zu dem „Universalismus“ und abstrakten Pantheismus der großen deutschen idealistischen Systeme (Fichtes, Schellings und Hegels) — ausgeprägt individualistisch und infolgedessen theistisch ist, d. h. die aktuell selbstbewußte Persönlichkeit des einheitlichen, letzten Weltgrundes verteidigt. Noch genauer müßte man seine Anschauung Panentheismus nennen; denn einerseits wird Gott als überall mit- und gegenwärtigseind gedacht, vor allem im eigenen innersten Innern des Menscheingesistes, andererseits wird betont, daß im allerinnersten wir selbst und alle andern endlichen Lebewesen „in ihm leben, weben und sind“ ¹⁾.

In seiner „rationalen Anthropologie“ sucht Boström den oben definierten Unterschied zwischen einem sinnlichen und vernünftigen Lebensinhalt im praktischen und ethischen Gebiete ebenso durchzuführen wie im theoretischen. Indes darf man diesen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nicht rein dualistisch auffassen, denn er existiert nach B. nur für das endliche Bewußtsein. Alle Sinnlichkeit ist ja Erscheinung einer unsinnlichen Wirklichkeit, die einzig und allein die wahre ist. Dies zu beachten ist besonders wichtig innerhalb der Ethik, denn nur so wird es uns möglich verständlich zu machen, wie das Sittengesetz nicht die Unterdrückung und Vernichtung der Sinnlichkeit, sondern ihre Umgestaltung und Veredlung fordert, damit sie als Organ und Mittel eines vernünftigen Lebens dienen kann. So bekommt Boströms Sittenlehre einen konkreten und individualistischen Charakter, im wesentlichen Gegensatz zu dem abstrakt formalistischen und negativ rigoristischen Zug der Kantischen, an die sie sich sonst in mehrfacher Hinsicht anschließt. Besonders aber wird der individuelle Charakter der Sittlichkeit dadurch hervorgehoben, daß sie in so innige Verbindung mit der Religiosität gebracht und als ein Leben in rein persönlichem Ver-

1) Eine nähere Auseinandersetzung über den Begriff des Panentheismus und seine Anwendung auf Boström s. „Skilda världsförklaringar“, S. 89—95, 102—4 und 111 ff. Vgl. auch J. Ljunghoff; Chr. J. Boström, Sverges Platon; Uppsala 1916, eine besonders in religiöser Hinsicht verdienstvolle Monographie.

hältnis zu anderen Personen aufgefaßt wird. Wie Kant leitet auch Boström die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes aus dem eigenen unsinnlichen Wesen des Menschen her; aber jeder Mensch ist ja im Grunde eine individuell bestimmte Gottesidee und hat folglich sein „wahres Leben“ in Gott und in der Verbindung mit dessen übrigen lebendigen Ideen. Darum muß jeder einzelne Mensch danach streben, auch für sich selbst das zu werden und zu bleiben, was er von Ewigkeit her in oder für Gott ist, oder m. a. W. seine ewige Idee (die sein „kategorischer Imperativ“ ist) zu verwirklichen, so weit es schon hier in der Zeit möglich ist. Und nur so kann er das höchste Gut, die ewige Seligkeit, gewinnen. Für die Menschheit als Ganzes wird als das höchste und letzte Ziel die Arbeit am Reiche Gottes aufgestellt, das vollständig erst dann verwirklicht ist, wenn jeder endliche Geist in seiner Entwicklung zu dem Grade der Vollendung gelangt, der ihm durch sein „ewiges Maß“ bestimmt ist.

Es bleibt noch übrig, etwas über Boströms philosophische Gesellschaftslehre zu sagen. Diese ist wohl der originellste Teil des Systems, wenn sie auch in ihrer allgemeinen Tendenz mit der Krause-Ahrensschen verwandt ist und wie diese manche Berührungspunkte mit Hegels „Philosophie des objektiven Geistes“ und mit der ganzen „historischen Schule“ in der politischen und juristischen Literatur des 19. Jahrh. besitzt. Eine Gesellschaft muß nach Boström streng unterschieden werden von einer willkürlichen Vereinigung. Erstere ist nicht nur ein lebendiger Organismus, dessen Organe die Menschen sind, sie ist, so meint er, gerade so wie jeder einzelne Mensch in seiner Wahrheit, eine göttliche, selbst persönliche Idee. Als solche muß sie auch ihre eigentümliche Erscheinungswelt haben, von deren Beschaffenheit wir indes nichts Bestimmtes wissen können. Doch ist diese Idee für uns faßbar und hat für uns Bedeutung als Norm und Ziel unserer eigenen, freien, praktischen Tätigkeit. In dieser Weise macht sie sich in unserem Gewissen geltend und wirkt äußerlich durch ihren Repräsentanten in unserer Erscheinungswelt. Als eine solche „praktische Idee“ ist jede Gesellschaft der Grund besonderer Pflichten und Rechte, die wir sonst nicht haben würden. Die Gesellschaft muß deshalb im Grunde selbst persönlich sein; denn nur ein übergeordneter vernünftiger Wille kann einem freien Willen Pflichten und Rechte geben. Die, so aufgefaßten Gesellschaften nennt B. „moralische Personen“ und teilt sie ein in pri-

vate und öffentliche. Die ersteren (deren unterste die Familie und deren höchste das Volk ist) wirken für Ziele, die mit dem eigenen unmittelbaren Ziele des Individuums gleichartig sind. Sie wirken alle für sittliche Kultur, nur in verschiedenen Richtungen und auf immer höherer Stufe. Dieser Wirksamkeit aber der menschlichen Individuen und der privaten Gesellschaften soll die öffentliche Gesellschaft, d. h. in erster Linie der einzelne Staat, (sodann aber indirekt auch ein umfassenderes Staatssystem und ein leider noch in allzu nebelhafter Ferne schwebendes, die ganze Menschheit umfassendes „System der Staatssysteme“) eine vernünftige Form geben. Diese vernünftige Form ist das objektive Recht, das zwei Momente in sich birgt, nämlich die Selbstständigkeit und die systematische Ordnung; deshalb hat der Staat nicht nur die Rechtsgrenzen zu bestimmen und aufrecht zu erhalten, sondern eine ebenso wesentliche Aufgabe ist die Organisation der Kulturarbeit. — Um den beschränkten Raum dieser Zeitschrift nicht übermäßig in Anspruch zu nehmen, breche ich hier ab und bemerke nur noch, daß einer der kritischsten Punkte in Boströms Staatslehre (außer der seiner Liebe zur schwedischen Vergangenheit entsprungenen Verteidigung der alten Vierständerepräsentation als „der einzig vernünftigen“ Form der Volksvertretung) die eben gestreifte Dualität zwischen Volk und Staat als toto genere verschiedenen Gesellschaften ist.

Zuletzt nur noch einige Worte über Boströms historische Stellung und Bedeutung. Vannérus hat in „Ord och bild“ 1897 darauf hingewiesen, daß Boströms System einen integrierenden Teil in der Weiterentwicklung der spekulativen Philosophie bilde, die von Kant ausgegangen sei und in den großen idealistischen Systemen Fichtes, Schellings und Hegels ihren ersten Niederschlag gefunden habe; sie bringe zugleich den spekulativen Idealismus, der sich seit den Tagen Platons wie ein roter Faden durch die Kulturentwicklung hindurchgezogen habe, zu einem prinzipiellen Abschluß. Es darf daneben aber nicht vergessen werden, daß Boström auch in engem Zusammenhang mit seinen persönlichen Lehrern Biberg und Grubbe und indirekt wenigstens mit deren älteren schwedischen Zeitgenossen und Lehrern Boëthius und Höijer stand¹⁾.

1) Ob und wie weit B. von E. G. Geijer beeinflusst worden ist, bleibt eine offene Frage. Nyblaeus ist geneigt sie zu verneinen. Indes begann G. seine berühmten Vorlesungen über „die Geschichte des Menschen“ in demselben Jahre, in dem B. seine Professorarbeit „De notionibus religionis etc.“ schrieb.

In den Schriften dieser in ihrer Art bedeutenden schwedischen Philosophen finden sich schon fast alle leitenden Gesichtspunkte und Grundgedanken von Boströms Philosophie ausgesprochen, nur zerstreuter und weniger scharf fixiert als bei ihrem Schüler, der ihnen in der Fähigkeit zu weitumfassenden Synthesen und genialer Systematik überlegen ist. Bei seiner philosophischen Gedankenarbeit hat Boström also schon eine ganz bestimmte und ausgebildete einheimische Tradition weiterführen können. Sein philosophisches System bildet eine prägnante Kodifizierung, wenn ich mich so ausdrücken darf, und Vervollständigung dieser nationalen Tradition, das ausgereifte Resultat der Arbeit nicht nur des Meisters selbst, sondern auch seiner in derselben Richtung kontinuierlich fortschreitenden Vorgänger¹⁾. Und darin liegt, wie mir scheint, in geschichtlicher und vaterländischer Hinsicht zwar nicht seine einzige, aber doch seine hauptsächliche Bedeutung. Boströms Weltanschauung wird aus diesem Grunde auch im Nationalbewußtsein seines Volkes immer fortleben, zwar nicht als selbstgenügsames, orthodoxes Dogma, aber doch als lebenskräftiges Ferment des ganzen schwedischen Geisteslebens.

1) In Svensk filosofi, historik von R. Geijer (Schriften des Boströmbundes, Nr. 36) sind die Urteile, die hier in größter Allgemeinheit gefällt werden, mit einem meines Erachtens ausreichenden Material historischer Einzelangaben belegt und erhärtet.

Kants Opus postumum

nach

Erich Adickes. Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt.
Kantstudien, Ergänzungsheft 50. Reuther & Reichard, Berlin 1920.
XX und 855 Seiten. Mk. 50.—

von **Hermann Schneider**, Professor an der Universität Leipzig.

Bei der Ausarbeitung einer Schrift über „Kant als Naturwissenschaftler“ trat der Verfasser auch an Kants „nachgelassenes Werk“ heran, in der Hoffnung, „binnen kurzem auf etwa dreißig Seiten seinen wesentlichen Inhalt“, so weit er naturwissenschaftlich war, „zusammenfassen zu können“. Aus der beabsichtigten kurzen Beschäftigung mit dem Werk ist eine jahrelange, mühevollen Arbeit geworden, deren erste reife Frucht in einer „Darstellung und Beurteilung des Werkes“ im Umfang von über fünfzig Druckbogen vorliegt; der Verfasser fordert, als „unerläßliche Pflicht der Pietät“ gegen Kant, eine „baldige, unverkürzte, streng wissenschaftliche Gesamtausgabe“ des „nachgelassenen Werkes“.

Man kann die Frage aufwerfen, ob es gerechtfertigt sei, eine Darstellung und Beurteilung in diesem Umfang der geforderten Ausgabe voranzuschicken; ich glaube, daß dies in diesem Fall das einzig richtige Verfahren war. Kants „nachgelassenes Werk“ ist ein formloser Haufen von Entwürfen und Bemerkungen aus den letzten Lebensjahren des großen Denkers; Kant selbst schwankte, ob er anordnen sollte, die Stücke zu veröffentlichen oder sie zu verbrennen; die Nachlaßordner fanden sie „der Redaktion nicht fähig“. Später entspann sich ein Kampf um den Wert des Werkes; trotz begeisterter Verkünder seines einzigartigen Wertes, wie A. Krause, und ausgedehnten Veröffentlichungen daraus (R. Reicke), trotz der immer steigenden Flut der Arbeiten über Kant, schreckten die Formlosigkeit und der Gegenstand des Werkes, der eher der Physik, als der Philosophie anzugehören schien, dazu die unverkennbaren Zeichen der Altersschwäche in einigen Blättern, die

gerade philosophischen Inhalts waren, die Fachkreise zurück. Es galt, die gestaltlose Masse zu formen, erst durch eine äußere, zeitliche Ordnung der Teile, nach philologischen Merkmalen, dann innerlich durch den Nachweis, daß hier wertvolle Gedanken zu Kants kritischer und naturwissenschaftlicher Arbeit versteckt lagen, die sich im Anschluß an frühere Werke gebildet hatten und in den Entwürfen weiter entwickelten. Das Werk mußte aufgeschlossen werden, so daß es zu weiterer Beschäftigung lockte — das war nur durch eine zusammenhängende Darstellung, nicht durch eine Herausgabe mit wissenschaftlichem Apparat möglich. Und wer die einzigartige Verbindung von philosophischer, naturwissenschaftlicher und philologischer Veranlagung besaß, die zur Gewinnung des nachgelassenen Werkes für die Wissenschaft erforderlich war, wer die Kenntnisse aus vielerlei Arbeitsgebieten erworben hatte und sie in den Dienst dieser Aufgabe stellte, dem verlieh die Größe und Eigenart der schöpferischen Formarbeit, die weit über die gewöhnliche Herausgebertätigkeit hinausragt, ein volles Recht, selbständig aufzutreten.

Unsere „Darstellung und Beurteilung“ von Kants nachgelassenem Werk ist in vier, sehr ungleich lange Teile geteilt.

Der erste Teil, eine geschichtliche Einleitung, stellt die bisherigen Schicksale des Werkes kurz und kritisch dar, eine Tragikomödie der Wertung einer Handschrift, bei der scharfe Schlaglichter auf allerlei Menschlichkeiten spekulativer Litteraten und fachbeflissener Gelehrten fallen; A. Krauses Verdienste um das Werk werden gebührend hervorgehoben.

Der zweite Teil bringt die philologische Einleitung, in der die äußere zeitliche Ordnung der Stücke des Manuskripts, in meisterhafter Kleinarbeit durchgeführt, ihre Begründung findet. Von entscheidender Bedeutung für die Forderung einer Herausgabe des Werkes ist hier der Nachweis, daß ein zusammenhängender Entwurf (der sogenannte „Oktaventwurf“) des Werkes, in dem bereits alle Hauptfragen erörtert werden, mit Sicherheit 1796 entstanden ist, in einer Zeit, zu der Kant noch durchaus rüstig, jedenfalls nicht altersschwach war. Daran schließen sich 13 Entwürfe auf Foliobogen, die sich über die Jahre 1797—1803 annäherungsweise verteilen lassen.

Die eigentliche Darstellung und Beurteilung des nachgelassenen Werkes enthalten Teil III und IV, die $\frac{5}{6}$ des Buches einnehmen. Der „vorwiegend naturwissenschaftliche und naturphilosophische

Teil der Op. p.“ ist im 3. Teil behandelt; Kant hat an ihm von 1796 bis zum Beginn des Jahres 1800 gearbeitet; so geht er mit Recht in der Darstellung dem „metaphysisch-erkenntnistheoretischen Teil des Op. p.“ voran, der 1800—1803 entstanden ist und im 2. Teil behandelt wird.

Die Wissenschaft „vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ (so sollte das nachgelassene Werk ursprünglich heißen) war bestimmt eine Lücke zu füllen, die der Systematiker Kant in der Transszendentalphilosophie beim Ausbau entdeckt zu haben glaubte: sie sollte den Schlußstein des Systems bilden und die metaphysische Begründung der Physik als strenge, systematische Wissenschaft vollenden. Nicht nur den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt, sondern auch sämtliche mögliche Arten der bewegenden Kräfte meinte er der bloßen Form nach, a priori, bestimmen und erschöpfend darstellen zu können. So sehen wir ihn in den Entwürfen zunächst durch systematische Betrachtung des Begriffs der Bewegung eine Reihe zweigliedriger Entgegensetzungen von Kräften empirisch aufstellen, dann diese zu seinem bewährten Mittel zur Auffindung apriorischer Elemente, dem Kategorienschema, in Beziehung setzen, bis er zu einem „Elementarsystem der bewegenden Kräfte“, erklärt durch eine umfassende Äthertheorie, gesichert durch die Kategorien-tafel, gelangt.

Die „Metaphysik der körperlichen Natur“, die er 1786 abgeschlossen hatte, sollte dadurch zunächst nicht als unabgeschlossen erklärt werden; nur ein Brückenschlag zwischen Metaphysik und Physik sollte vorgenommen werden; eine „Architektonik der Naturforschung“, ein Fachwerk der Begriffe, noch besser der „Gemeinörter der Naturforschung“, eine Klassifikation vom „Formalen der Verknüpfung“ und der „Totalität der Wissenschaft“ aus sollte die Aufgabe der neuen Wissenschaft sein. In der Tat war aber der Rahmen der „Metaphysik der körperlichen Natur“ durch das neue Unternehmen gesprengt; die bewegenden Kräfte sollten der Bewußtseinssystematik unterworfen, aus der Kategorien-tafel vollständig abgeleitet werden; neue apriorische Erkenntnisse sollten eingeführt und als unentbehrlich erwiesen werden, nachdem die alten feierlich als nicht erweiterungsfähig und durchaus vollständig erklärt waren.

Das war nur möglich, wenn der Grund des kritischen Gebäudes erweitert, die transszendentale Deduktion der Möglichkeit der

Erfahrung nachgeprüft und den neuen Bedürfnissen angepaßt wurde. August 1799—April 1800 hat Kant „in vielfach wiederholten, schwer verständlichen Gedankengängen“ daran gearbeitet. „Sie laufen, kurz zusammengefaßt, darauf hinaus, daß einerseits eine apriorische und darum erschöpfende Übersicht über die allgemeinsten Eigenschaften und Arten der unsere Sinne affizierenden bewegenden Kräfte der Materie und der von ihnen ausgehenden Bewegungen deshalb möglich ist, weil die letzteren uns nur dadurch wahrnehmbar werden, daß sie in uns gewisse körperliche Gegenwirkungen (Bewegungen) auslösen, die ebenso wie die Wahrnehmungen selbst der Systematik unseres Bewußtseins, d. h. den Kategorialfunktionen unterliegen. Man braucht also nur diese Wahrnehmungen und Gegenbewegungen in ein apriorisches System zu bringen, und trifft damit zugleich auch die bewegenden Kräfte der Materie überhaupt. Andererseits läßt sich auch ein apriorisches System der allgemeinsten materiellen Eigenschaften gewinnen: eine jede von ihnen ist Wirkung eines bekannten durch je eine der synthetischen Funktionen des Ich an sich hervorgebrachten Kombination bewegender Kräfte; eine jede solche Kombination ruft in unserem empirischen Ich (unserem Ich als Erscheinung) eine gewisse Summe von Empfindungen hervor, an denen wieder dieselbe (jedesmal verschiedene) Art der synthetischen Funktionen sich betätigen muß, um sie in bestimmter Weise zu objektivieren und uns auf Grund davon am betreffenden Erfahrungsgegenstand die entsprechende allgemeinste materielle Eigenschaft erleben zu lassen; die letzteren unterliegen also ebenso wie die synthetischen Funktionen, denen sie ihr Dasein verdanken, der Bewußtseinssystematik unseres Ich und lassen sich deshalb gemäß dem Kategorienschema vollzählig und mit absoluter Sicherheit bestimmen.“

„Es tritt hier eine bedeutsame Weiterentwicklung der Lehre von der Synthesis zutage: Kant behauptet nunmehr, daß unsere synthetischen Bewußtseinsfunktionen als transscendentale Bedingungen nicht nur das Objekt-Sein überhaupt, d. h. die Vereinigung der Kräfte zu Kräftekomplexen bzw. die Vergegenständlichung der Empfindungen bestimmen, sondern auch das So-Dasein der Kräftekomplexe bzw. Erfahrungsgegenstände, d. h. ihre Ausstattung mit gewissen allgemeinsten materiellen Eigenschaften.“

„Der ganzen neuen transscendentalen Deduktion liegt die im Op. p. auch sonst konsequent durchgeführte Auffassung zugrunde, daß dasjenige, was unsere Sinne affiziert und worauf wir mit

unseren Empfindungen-Wahrnehmungen reagieren, nicht in etwas Bewußtseins-Transscendentem (Dingen an sich) zu suchen ist, sondern vielmehr in den empirischen materiellen Objekten und ihren bewegenden Kräften. Diese empirischen Objekte müssen natürlich als ihrer sekundären Sinnesqualitäten, die ja nichts anderes als unsere räumlich geordneten und vergegenständlichten Wahrnehmungen sind, entkleidet gedacht werden. Was übrig bleibt, ist gemäß Kants dynamischer Theorie der Materie als eine Summe von Kraftzentren zu denken, die, mit solchen und solchen Kräften ausgerüstet, in bestimmter Weise im Raum verteilt und vermöge der apriorischen synthetischen Funktionen der transscendentalen Apperzeption unseres Ich an sich zu körperlichen Einheiten (Kräftekomplexen) verbunden sind. Sie stellen die Art dar, wie auf Grund einer Affektion des Ich an sich durch die Dinge an sich diese und ihre raum- und zeitlosen, rein innerlichen Verhältnisse jenem erscheinen. Die empirischen Objekte sind meinem empirischen Ich gleichgeordnet und stehen mit ihm in Wechselwirkung, beide sind Teile der Erscheinungswelt des Ich an sich.“

„Unser Ich wird also in doppelter Weise affiziert: durch Dinge an sich und durch Erscheinungen. Und die synthetischen Funktionen betätigen sich gleichfalls in doppelter Weise: erstens an dem durch Affektion seitens der Dinge an sich dem Ich an sich gegebenen Inhalt, der sich unter ihrer Einwirkung zu Kräftekomplexen ordnet, zweitens an den durch Affektion seitens der letzteren im empirischen Ich hervorgerufenen Empfindungen, die unter ihrer Einwirkung zu Erfahrungsgegenständen verbunden werden.“ (Adickes. S. 237—239.)

Ich glaube, diese Ausführungen über die neue transscendentale Deduktion wörtlich anführen zu sollen, nicht nur weil sie wohl den Kern des nachgelassenen Werkes in philosophischer Hinsicht enthalten, in der knappsten und doch inhaltreichsten Fassung, die nur durch eine langjährige Beschäftigung mit dem Werk zu gewinnen war, sondern auch deshalb, weil der Verfasser in der Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich, wie er sie hier kurz darstellt, den Schlüssel zu Kants Erkenntnistheorie gefunden zu haben glaubt; eine demnächst erscheinende Schrift soll das Problem ausführlich behandeln.

Für die weitere Entwicklung des „nachgelassenen Werkes“ kommt die Affektion des Ich besonders als Selbstaffektion in Betracht; „nicht darin, daß das Subjekt vom Objekt (per receptivi-

tatem) affiziert wird, sondern daß es sich selbst (per spontaneitatem) affiziert, besteht die Möglichkeit des Überganges von den M. A. d. N. zur Physik“; und allgemeiner: „der Akt, durch welchen das Subjekt sich selbst in der Wahrnehmung affiziert, enthält das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung.“

Die Selbstaffektion des Ich ist eine Affektion des empirischen Ich durch das Ich an sich, die wieder doppelt ist; einmal „setzt“ das Ich an sich dem empirischen Ich die einzelnen Vorstellungen, d. h. es führt seinen an sich zeitlosen Inhalt in die Form der Zeit über; zweitens werden die so „gegebenen“ Vorstellungen unter eine Apperzeption gebracht, geordnet und zur Bewußtseinseinheit verschmolzen. Die Lehre von der ersten Art der Selbstaffektion, von der Abhängigkeit der Wahrnehmungen und Gegenbewegungen von der Bewußtseinssystematik, ist verhältnismäßig weit ausgeführt; drei Typen dieser Art lassen sich in den Entwürfen unterscheiden; und die Möglichkeit, apriorische Systeme der Wahrnehmungsarten und bewegenden Kräfte aufzustellen, wird stark betont. Weniger entwickelt erscheint im Vergleich die Lehre von der zweiten Art der Selbstaffektion, damit die Möglichkeit eines apriorischen Systems der Haupteigenschaften der Materie und materiellen Gegenstände.

Die neue transscendentale Deduktion gab einesteils der Wissenschaft vom Übergange die feste Grundlage, andernteils führte sie zu einer Durchsicht der früher gewonnenen Anschauungen von den Grundlagen der Erfahrung unter dem Gesichtswinkel dieser Wissenschaft. Der Schlußstein des großen Baus sollte gelegt werden; es war natürlich, dabei das Ganze nochmals zu überblicken: dabei bot sich eine Möglichkeit, allerlei Einwürfen von Schülern, die zu neuen Formeln geführt hatten, zu begegnen, ihre teilweise Berechtigung anzuerkennen und allerlei Gefahren für die Transscendentalphilosophie, die von dieser Seite her drohten, zu bannen; sehr fein weist der Verfasser darauf hin, daß vielleicht für den alten Denker auch die Jahrhundertwende bei der Absicht, sein System abzuschließen und seine Schule geeignet zurückzulassen, eine Rolle spielte.

Kant war weit entfernt von dem Wunsche, sein Lebenswerk in den Grundlagen zu ändern; alles Grundlegende sollte unverändert gelten; da ihm aber die Einstellung auf die Wissenschaft „vom Übergange“ eine Stelle bot, von der aus er manche Formeln, besonders Fichtes, als berechtigt gelten lassen konnte, nahm er die

Gelegenheit wahr; die Teile seiner Lebensarbeit, an die die Jungen angeknüpft hatten, waren ja sein Werk, wie die, die sie bekämpften; ihre inneren Notwendigkeiten fühlte er, wie die Schüler; hatte er früher der Logik der eigenen theoretischen Ergebnisse an bestimmten Stellen Halt geboten, weil sein Tatsachensinn oder die Rücksicht auf die Gottes- und Sittenlehre vorherrschten, so fiel jetzt durch die fertigen früheren Werke, die zur Wirkung gekommen waren, durch die besondere Einstellung der „Übergangswissenschaft“ und durch sein Alter manche Hemmung weg; er durfte in der Darstellung nur Logiker, Systematiker sein, besonders in seinen Entwürfen, die nur der Klärung vor sich selbst dienen sollten.

So überschaut er seine Lehre von Raum und Zeit, findet aber keinen Grund, an ihr etwas zu ändern. In der Lehre vom Ding an sich kann er zugeben, daß Dinge an sich nur zur lückenlosen, streng logischen Einteilung der Erfahrung und zur Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori unentbehrlich gehören, daß sie zwar gedacht werden müssen, aber ganz leer, nur „Gedankendinge“ seien, daß über ihr Dasein und die Affektion durch sie nichts ausgesagt werden kann — theoretisch wenigstens; jedermann wußte ja, daß er von ihrem Dasein und ihrer Erkennbarkeit wissenschaftlich fest überzeugt sein durfte, daß die Kritik der praktischen Vernunft ohne sie unmöglich war; aber hier kam ja nur die systematische Geschlossenheit der Theorie, die Spontaneität des Ich, nicht die Praxis, die Gottes- und Sittenlehre in Frage. In der Lehre von der Selbstaffektion des Ich kann er beinahe mit Fichte sagen: „Das Ich setzt sich selbst“; er kann die „Selbstsetzung“ als Tatsache ausführlich erörtern, eine ganze Reihe von Bedeutungen in scharfsinnigen Unterscheidungen berühren; das Ich „setzt sich“, indem es sich selbst zu seinem Gegenstand macht, nach seinen formalen Erkenntnisbedingungen oder nach seinem Bewußtseinsinhalt, als Empfindungen und Wahrnehmungen und als ganze Erfahrungswelt; es „macht sich selbst“, als Gestalter seiner Erfahrung und seiner wirklichen Persönlichkeit; wir können ja nur das verstehen, was wir selbst machen können. Indem er so die „Selbstsetzung“ zugibt, ihre Bedeutung und ihren Tatsachengehalt logisch vielseitiger herausarbeitet, als seine Schüler, kann er deren dogmatischen Idealismus, wie ihre Skepsis umso schärfer ablehnen.

In den letzten Jahren (Dezember 1800—April 1803), die Kant,

immer stärker behindert durch Altersbeschwerden, an dem nachgelassenen Werk arbeitet, wird die Wissenschaft „vom Übergange“ ein bloßer Teil eines „Systems der Transscendentalphilosophie“. Für dies ist Kant bemüht, einen allgemeinverständlichen, möglichst deutschen Titel zu finden; in Dutzenden von Fassungsversuchen treten bald „Gott, Welt und Mensch“, bald „die reine Philosophie“ (gelegentlich auch als „Wissenschaftslehre“) stärker hervor. Dann beschäftigt ihn die Bestimmung des Wesens der Transscendentalphilosophie, besonders im Verhältnis zur Metaphysik, zuletzt mit dem Ergebnis, daß im höchsten Begriff beide eins sein müssen. Die Lehre von der Selbstsetzung wird auf die Entwicklung der Ideen aus der reinen Vernunft und auf die freie, sittliche Persönlichkeit ausgedehnt. Endlich wird der Gottesbegriff die Hauptsorge des alten Denkers; er der sein Lebenswerk immer als einen Gottesdienst angesehen hatte, beendet es in Gottesanschauung; ein ganz reiner Gottesbegriff, nur auf den kategorischen Imperativ gestellt, ist die letzte Frucht seiner wissenschaftlichen Arbeit; von Gottes Dasein ist dabei nicht die Rede; das steht ihm unerschütterlich fest.

Ich habe versucht, die Darstellung von Kants nachgelassenem Werk (möglichst mit den Worten des Darstellers) kurz zusammenzufassen; auf die Beurteilung einzugehen, verbietet leider der Raummangel; schon die Darstellung der Darstellung mußte bei einem Werk dieser Art in dieser Kürze unzulänglich bleiben. Ich bin zufrieden, wenn es mir gelungen ist, einige Umrisse des philosophischen Gehaltes sichtbar zu machen und ein Gefühl für den reichen Inhalt und die Bedeutung des Werkes, wie für die Größe der Leistung des Darstellers zu wecken. Kants nachgelassenes Werk wird die Wissenschaft lange beschäftigen; die Philosophie wird seinen Erkenntnisgehalt zu untersuchen haben, an sich und im Zusammenhang mit Kants Lebensarbeit und den Fortbildungen derselben durch seine Schüler; die Individualpsychologie findet in ihm Stoff zur Lehre von der Arbeitsweise des Genies als Denker, von seinem Kampf mit dem Alter und seinem Verfall; die Physik wird sich heute, wo die Lehre vom Äther wieder in vollen Fluß gekommen ist, vielleicht mit Kants Äthertheorie fruchtbringend auseinandersetzen; wie Kants ganze kritische Philosophie (besonders als Erkenntnistheorie) als eine Reihe von neuen metaphysischen und einzelwissenschaftlichen, psychologischen und entwicklungswissenschaftlichen, Keimen gefaßt werden kann, die er formal in

eine Einheit zwingt, so kann man im nachgelassenen Werk Keime zur Psychophysik und Hirnphysiologie (Gegenbewegungen), sowie zu einer Wissenschaftslehre zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften finden. „Kants Vermächtnis an Mit- und Nachwelt“ „baldmöglichst in würdiger Gestalt erscheinen zu lassen“ ist, auch in unserer Zeit des Elendes, eine „unerläßliche Pflicht“; möchte sich der Verfasser unserer „Darstellung und Beurteilung“, der uns diese Pflicht bewiesen hat, bereit finden lassen, die immer noch sehr schwierige Herausgabe des Werkes zu übernehmen, die er allein in vollkommener Weise zustande bringen kann.

Besprechungen.

Erkenntnistheorie und Logik.

Berg, Ernst. Das Problem der Kausalität. Berlin: Simion 1920. 101 S. gr. 8°. (Bibliothek für Philosophie, hrsg. von L. Stein, Bd. 19.)

Verfasser will an Stelle von getrennten Dingen, die auf unbegreifliche Weise auf einander einwirken (Kausalität), eine Welt-Einheit setzen, die gesetzmäßigen Veränderungen unterliegt. Verfasser ist also strenger Determinist. Sein Kampf gegen das Kausalitätsgesetz erscheint deshalb nicht recht verständlich. Kausalität und Gesetzmäßigkeit wurden bisher stets als gleichbedeutend angesehen. Will Verfasser dies nicht anerkennen, so hat er die Pflicht, eine neue Definition der Gesetzmäßigkeit zu geben.

Betrachtet man alles Einzelne als Ausfluß der metaphysischen Substanz, so erscheint die Einwirkung eines Dinges auf das andere auch nicht so unbegreifbar, wie dem Verfasser. Die Kausalität regelt dann die an der Substanz vor sich gehenden Veränderungen. Sie ist das Band, das alle Einzelercheinungen umschließt.

Die völlige Leugnung der Selbständigkeit der Individuen, ihre Gleichsetzung mit einem Teil der Welt-Einheit, erregt auch Bedenken in ethischer Hinsicht. Tatsächlich wird das Individuum nicht als Teil der Welt betrachtet, sondern als Entelechie, die für ihr Handeln verantwortlich ist. Daraus, daß etwas notwendig geschieht, folgt noch nicht, daß es ethisch berechtigt ist, wie Verfasser S. 93 seiner Schrift ausführt. Verfasser erkennt als Vorgänger in seiner Weltansicht nur Nietzsche an. Ihm schwebt anscheinend folgende Stelle¹⁾ vor: „Ursache und Wirkung: eine solche Zweierlei gibt es wahrscheinlich nie — in Wahrheit steht ein Continuum vor uns. . . . Ein Intellekt, der Ursache und Wirkung als Continuum . . . der den Fluß des Geschehens sähe — würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen“. Man wird aber darauf erwidern müssen, daß ein Kampf gegen das Kausalitätsgesetz so lange verfehlt ist, als wir tatsächlich gezwungen sind, nach dieser Kategorie zu denken. Auch der Begriff des Gesetzes, den Verfasser an Stelle der Kausalität setzen will, fordert, daß das Naturgeschehen in diskrete Akte zerlegt wird, ohne die ein Begreifen der Natur nicht möglich ist. Trotz dieser prinzipiellen Bedenken spricht aus der Schrift ein origineller Denker, und diese ist wert, gelesen zu werden.

Frankfurt a. M.

Walther Rauschenberger.

Bloch, Werner, Einführung in die Relativitätstheorie. Aus Natur- und Geisteswelt Bd. 618. B. G. Teubner, Lpzg. u. Berlin, 1918. 100 Seiten.

Von den leicht verständlichen Darstellungen der Relativitätstheorie ist das Büchlein von Bloch eine der besten. Inhaltlich sind seine Ausführungen bis in jede Einzelheit vollkommen korrekt, der Leser hat an der Schrift also einen absolut zuverlässigen Führer; formal zeichnet sie sich in Stil und Gedankenaufbau durch große Klarheit aus, sie ist daher auch ein angenehmer Führer, der die bequemsten Wege zum Ziel zu finden weiß. Bloch trifft durchaus den richtigen Grad und Ton der Popularität, er hat keine Scheu vor einfachen ma-

1) Fröhliche Wissenschaft (Taschen-Ausgabe), S. 180.

thematischen Formeln und umgeht leichte Rechnungen nicht, die aber jedem verständlich sein müssen, der die Prima einer höheren Lehranstalt besucht hat. Die systematische Darstellung des Büchleins beschränkt sich auf die „Spezielle Relativitätstheorie, nur die letzten zehn Seiten handeln von der „Allgemeinen“ Theorie und geben nur die charakteristischsten Züge davon wieder. Diese Selbstbeschränkung des Verfassers möchte man bedauern wegen der außerordentlichen physikalischen und philosophischen Wichtigkeit der Sache, zumal eine eingehendere Schilderung auch in gemeinverständlicher Form ganz wohl möglich ist, wie Einsteins eigene populäre Darstellung des Gegenstandes beweist und wie auch der Referent in seiner Schrift über Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik gezeigt zu haben hofft. Der Verfasser geht auf die philosophische Bedeutung der speziellen Theorie in einem kurzen Absatz besonders ein und weist dabei sehr richtig auf die doppelte Bedeutung des Wortes „Zeit“ hin. Man dürfe den Zeitbegriff des Physikers und des Philosophen nicht miteinander verwechseln, da sie ganz verschiedene Dinge seien. Nur würde man hier, glaube ich, statt Philosoph wohl genauer Psychologe sagen; dem Philosophen fällt vielmehr die Aufgabe zu, den psychologischen und den physikalischen Zeitbegriff mit gleicher Vorurteilslosigkeit zu untersuchen und beide miteinander in Einklang zu bringen. Diese Aufgabe scheint mir freilich durch den Satz des Verfassers: „Die Philosophie sucht . . . nach Merkmalen der Zeit a priori“ (S. 84) nicht erschöpfend zum Ausdruck gebracht zu sein.

Noch einmal sei das kleine Buch als eine wirklich leicht verständliche und nach Form und Inhalt vortreffliche Einführung in die Spezielle Relativitätstheorie empfohlen.

Rostock.

M. Schlick.

Driesch, Hans, Logische Studien über Entwicklung. (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Heidelberg 1918, Verlag von Carl Winter.) 70 S.

In dieser neuen Arbeit D.'s wird ein besonderer Ausschnitt aus der „Naturordnungslehre“ dargestellt, der manches in der „Ordnungslehre“ (Jena 1912), „Wirklichkeitslehre“ (Leipzig 1917) und anderswo Gesagte in äußerst fruchtbarer Weise ergänzt und neu formuliert. Die für die Arbeiten dieses Autors so charakteristische begriffliche Schärfe und vorsichtige Art des Denkens, die streng scheidet zwischen sicher Wißbarem und nur Vermutbarem, bei letzterem aber alle in betracht kommenden Möglichkeiten sorgfältig erwägt, zeichnet auch diese Arbeit aus und macht sie zu einem hervorragenden intellektuellen Genuß.

Im ersten Teil der Arbeit erörtert der Verf. die rein logische („naturlogische“) Seite des Entwicklungsbegriffs. Unter Entwicklung im weitesten Sinne (für den allein er das deutsche Wort gebraucht) versteht er „die Reihe der Veränderungen eines als dasselbe ganze geltenden Dinges oder Dingkomplexes, durch welche es oder er aus einem weniger mannigfaltigen in einen mannigfaltigeren Zustand überführt wird“. Es kann nun dreierlei Arten von Entwicklung geben. Zunächst Kumulation (regellose Mannigfaltigkeitserhöhung, bei der jeder Mannigfaltigkeitszuwachs des sich entwickelnden Ganzen zurückführbar ist auf einzelne äußere Vorgänge; sie bewirkt „äußerlich Ganzes“), dann Evolution (regelmäßige Mannigfaltigkeitserhöhung; sie bewirkt „Wesensganzes“). Evolution kann wieder sein maschinell, wenn eine „Maschine“, d. h. ein räumliches System materieller Kräfte ihr zugrunde liegt, oder nichtmaschinell, wenn letzteres nicht zutrifft.

Bei der nichtmaschinellen Evolution, der philosophisch interessantesten Entwicklungsform muß die Logik die Annahme eines nichtmateriellen Faktors, einer Entelechie fordern. Streng genommen kann nun hierbei nicht von einer Entwicklung des materiellen Systems (denn nur an ihm entwickelt sich etwas), aber auch nicht von einer Entwicklung der Entelechie (denn die bleibt ihrem Wesen nach dieselbe), gesprochen werden. „Nur mit Rücksicht auf ihr Wirken auf die Materie“ entwickelt sie sich: die Entelechie entwickelt sich nicht ihrer essentia, sondern ihrem actu nach. Metaphysik oder „Wirklichkeitslehre“, wie D. sagt, könnte vielleicht anderes behaupten, sie könnte ein „se faire“ des Immateriellen

annehmen (Bergson); aber das ist unentscheidbar. Echte Epigenesis gibt es also für die Logik nicht, sondern nur Evolution, wenn auch nicht notwendig räumlich vorgebildete, maschinelle Evolution; denn echte Epigenesis wäre Mannigfaltigkeitserhöhung eines Systems ohne Gründe.

Nachdem nun noch einige bedeutsame Probleme, die sich an die nichtmaschinelle Evolution anschließen (der Organismus und die Zeit, Kausalität und Entwicklung u. a.) erörtert sind, geht D. im zweiten Teil seiner Arbeit zu der Frage der „empirischen Erfüllung“ über, d. h. er fragt, ob und wo die verschiedenen Formen der Entwicklung in der Natur verwirklicht sind und vor allem, an welchen Kriterien wir erkennen, ob es sich um Kumulation, maschinelle oder nichtmaschinelle Entwicklung handelt. Und gerade die Erörterung dieser Kriterien ist vom Verf. mit bewunderungswürdiger gedanklicher Schärfe herausgearbeitet. Die wichtigsten Ergebnisse sind die folgenden.

Kumulation ist leicht zu erkennen. Sie ist überall dort vorhanden, „wo sich bei einer Entwicklung einzelne Zuwüchse an Mannigfaltigkeit auf einzelne Geschehnisse, welche das sich als dasselbe entwickelnde Ding oder Dinggefüge von außen her trafen, zurückführen lassen. Wo das nicht der Fall ist, besteht Evolution“. Außer diesem negativen Kennzeichen für Evolution (maschinelle und nichtmaschinelle) bestehen nun aber noch zwei positive: 1) Vorhandensein des betreffenden Entwicklungssystems in vielen Exemplaren und 2) Regulation. (Das erste Kennzeichen erlaubt in seiner Allgemeinheit allerdings erst die Wahrscheinlichkeitsannahme der Evolution, während das zweite ein sicheres Kennzeichen dafür ist.)

Zwischen den beiden Formen der Evolution (maschineller und nichtmaschineller) zu entscheiden, ist schwerer, wenn nicht eine „Maschine“ als zugrundeliegend direkt nachgewiesen werden kann, was praktisch in der Naturwissenschaft wohl nie zu erreichen ist. Auf das Gegebenensein eines nichtmaschinellen Evolutionsystems kann dann erst, aber muß dann auch geschlossen werden auf grund des Nachweises, daß gewisse Verhaltensweisen des sich entwickelnden Dinges den gesetzmäßigen Folgen irgendeiner Maschine überhaupt, d. h. all dem, was aus dem Vorhandensein irgendeiner Maschine „geometrisch-kinetisch“ ableitbar ist, widersprechen. Was maschinell erklärbar sein soll, muß materiell vorgesehen gedacht werden können, muß „grundsätzlich Resultante materieller Konstellationen sein können“.

Es sind nun zweifellos Regulationen überhaupt an einer Maschine denkbar. Immer aber muß es sich um bestimmte Regulationen auf bestimmte Störungen des Betriebes oder des Baus (Wegnahme von Teilen) handeln; undenkbar sind jedenfalls Regulationen auf beliebige Störungen hin (Wiederbildung beliebig großer und beliebig gestalteter weggenommener Teile oder gar harmonische Umbildung des nach beliebiger Verstümmelung zurückbleibenden Restes zu einem verkleinerten Ganzen u. a.).

Weitere Kriterien ergeben sich nun bei der Untersuchung der Herkunft der Systeme. D. kommt dabei zu dem Schluß, daß es maschinell undenkbar ist, „daß ein System, selbst aus einem „Keim“ erstanden, erst einen „Urkeim“ und dann durch Teilung desselben Keime produziert, welche zur Bildung von Systemen, welche dem ursprünglichen System gleich gebaut sind, fähig sind“.

Nachdem in einer überaus durchsichtigen und gut gegliederten „tabellarischen Uebersicht“ noch einmal die an einem System überhaupt, die an einer Maschine denkbaren und die an einer Maschine nicht denkbaren Fälle von Regulation zusammengefaßt worden sind, wird zum Schluß die Frage nach der „Erfüllung“, nach der Verwirklichung der nichtmaschinellen Evolutionsform in der Natur beantwortet.

Daß das Naturganze nicht als Evolution betrachtet werden kann, daß „der höchste Wunsch der Logik: das ordnungsmonistische Ideal“ nicht erfüllbar ist, wird festgestellt. Auch für das Anorganische gilt das Gleiche. Nur Kumulationen sind festzustellen (Flüsse, Gebirge u. s. w.). Die interessante Frage, ob es nicht wenigstens gewisse Ganzheitszüge im Unbelebten gebe, wird gestreift.

Im Reiche des Organischen ist nun aber der sichere Nachweis erbracht

(durch die bekannten Forschungen D.'s selbst), daß es hier nichtmaschinelle Evolution gibt, wenigstens beim organischen Einzelwesen: die hier festgestellten Fälle von Regulationen zeigen die Kriterien, die eine maschinelle Erklärung unmöglich machen.

Schwieriger ist die Frage bei der Gesamtheit der Lebewesen: Ist Phylogenie Kumulation oder Evolution? Eine sichere Entscheidung ist deshalb ausgeschlossen, weil die beiden Kriterien der Evolution (Vorhandensein vieler Fälle und Regulation) hier nicht angewendet werden können, das erste nicht, weil es Phylogenie nur einmal gibt, das zweite nicht, weil eine Regulation bei der Unbekanntheit des Entwicklungszieles nicht erkannt werden kann. Was sich aber hier wenigstens vermutungshaft beibringen läßt, ist vom Verfasser zusammengestellt worden. Fortpflanzung, fremddienstliche Zweckmäßigkeit (Becher), gewisse morphologisch-systematische Züge werden als Anzeichen für den ganzheitlichen Charakter der Gesamtheit der Lebewesen betrachtet, die Unmöglichkeit, die Phylogenese mit Zufall (darwinistisch oder lamarkistisch) zu erklären als Anzeichen für den evolutiven (also nicht kumulativen) Charakter derselben.

Noch schwieriger liegen die Dinge bei der Menschheitsgeschichte. Auch hier können wir uns aus ähnlichen Gründen nur in Vermutungen bewegen. Das sittliche Bewußtsein, die Heterogonie der Zwecke u. a. sprechen für den ganzheitlichen Charakter der menschlichen Gemeinschaft. Jedenfalls kann nach D. Geschichte nur unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung logisch bearbeitet werden. Die von Windelband und Rickert vertretene Beziehung der historischen Tatsachen auf Werte hat „nur die Methodik und Struktur der Geschichtsschreibung, aber nicht die letzte logische und metaphysische Verarbeitung des eigentlichen geschichtlichen Gegenstandes im Auge“.

Wichtige Erörterungen über den Begriff der Möglichkeit, des Verhältnisses von Person und Ueberperson (ein mit Phylogenie und Geschichte auftretendes, sehr wichtiges Problem) u. a. beschließen die gedankenreiche Arbeit.

München.

Dr. Paul Flaskämper.

Driesch, Hans, o. ö. Professor an der Universität in Köln, Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie. Verlag von Emmanuel Reinicke. Leipzig 1919. 148 S.

In dieser kleinen Schrift behandelt Driesch in systematischem Zusammenhange und als Selbstzweck, was er schon in seinen größeren philosophischen Werken (so in der „Ordnungslehre“ unter dem Titel einer „Selbstbestimmungslehre“) zur Grundlegung seines Systems entwickelt hat. Der Gedanke, daß in der Weise, wie ich um etwas weiß, nichts von Aktivität, von einem Tun des Ich steckt, wird konsequent durchgeführt und von diesem Ausgang der Ansatzpunkt für alle weitergehenden Denk-Setzungen aufgewiesen. Der „Urtatbestand“, das Cartesische cogito, wird so formuliert: „Ich habe bewußt und zugleich meines Habens bewußt eine geordnete Fülle des Etwas“ (S. 8). Dabei wird betont, daß das „dreieinige“ „Urgeheimnis“ nichts von Ding und Eigenschaft, von vielen „Ich“, von Allgemeingültigkeit, von Bewußtsein überhaupt, von Spontaneität und Rezeptivität enthält. Diese Begriffe sind erst an späterer Stelle, auf dem Boden besonderer Wissenschaften (Psychologie und Metaphysik) im Rahmen des Ich-Gehabten aufzuweisen. Der Ausdruck „ich habe“ für die Bewußtseinsbeziehung, der den Gegensatz zur Tätigkeit markieren soll, ist von Rehmknecht entlehnt, im „methodischen Solipsismus“ als Ausgang weiß sich der Verf. mit Volkeit einig. Daß das Gehabte unmittelbar „mit Ordnungszeichen durchsetzt“ gehabt wird (nicht etwa erst Ordnung durch Ich-Tätigkeit in ein „Chaos der Empfindungen“ hineingebracht wird), gibt die Grundlage für die „Ordnungslehre“ als „Lehre von dem Ordnungszeichen am Etwas als unmittelbar gehabtem Etwas“. Eine Lehre von Ordnungszeichen, von Gegenständen, sofern sie in Ordnung gesetzt werden, entsteht deshalb, weil der „Vorwunsch“ des Ich, das Etwas restlos als „in Ordnung“ zu schauen derart, „daß es trotz seiner vielleicht bestehenden Mannigfaltigkeit ein Ganzes ist, und zwar in jeder Beziehung“, (das „ordnungsmonistische

Ideal“) unerfüllbar ist. Für die „Sonder-Ordnungszeichen“ d. h. die Ordnung bedingenden unzerlegbaren Bedeutungen (Beispiele: dieses, solches, bezogen, Zahl, neben, die Grade, die Parallele, grün, Lust — die Unzerlegbarkeit wird man hier wohl zumindest bei den Parallelen bezweifeln dürfen) ist der Unterschied von Anschaulich und Unanschaulich unwesentlich, da beides in der gleichen Weise schlicht „gehabt“ ist, nicht das eine gelitten, das andere getan. Das Urteil wird als „besondere, in ihrer Besonderheit festgehaltene und gesetzte Beziehung“, der Schluß als eine, ausdrücklich als eine gesetzte, Beziehung zwischen Beziehungen gefaßt. Da aber alles „Gehabte“ zugleich ein Gesetztes sein soll, so glaubt Dr. damit den Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil zu Gunsten des Urteils aufgehoben. Die Redeweise von einem „Sein“ der gehaltenen Gegenstände wird als irreführend abgelehnt, im Rahmen der Ordnungslehre, spezialisierere sie sich nun als Logik oder Mathematik, handelt es sich nur um ich-gehabte Gegenstände, ohne daß diese Ich-Bezogenheit ausdrücklich hervorgehoben wird. Was das selbständige „Sein“ der Gegenstände, der Mathematik z. B., vortäuscht, das sind die Ordnungszeichen des „Erledigt-seins“ und der „Identität“. Das Charakteristische der philosophischen Einstellung ist, daß sie das „ich habe“ immer im Auge behält.

Vom zeitlosen „ich habe“ führt die Zeit zu Natur und Seele. Unter dem Gehabten findet sich Solches mit „Damals-Zeichen“ (Erinnertes), nach früher und später in eine eindimensionale Reihe geordnet. Zu sagen „ich hatte“, wäre ungenau; denn Ich in der Vergangenheits-Form ist als „mein Selbst“ ein nur Gehabtes, niemals wie das Ich im „Ich habe“ erlebt. Aus der Punkt-Reihe der Damalszeichen wird durch Uebertragung des mathematischen Stetigkeits-Begriffes die stetige Zeitlinie. „Beharrlich“ oder „dauernd“ ist, was, selbst stetig, in der stetigen Zeit steht. „Werden“ ist „ein Anderssein an einem Beharrlichen in Zuordnung zur stetigen Zeitreihe“. Natur entsteht, wenn ich mir die Aufgabe stelle, die zunächst zusammenhanglosen „Etwas-Inhalte“, das „gehabte Es“ in sich zu verknüpfen derart, „daß es in gewisser Hinsicht als das mit sich selbige verharrt oder in der Zeit dauert und in anderer Hinsicht sich verändert oder wird“. So wird Natur definiert als „die Gesamtheit aller derjenigen durch unmittelbar gehabte Inhalte gemeinten mittelbaren Gegenstände, welche in sich Geschlossenheit des Seins und Werdens besitzt und sich verhält, als ob sie selbständig für sich bestünde“ (S. 42). Im Begriff der „Seele“, von dem sich kaum etwas Positives aussagen läßt — sie steht dauernd in der Zeit, erschöpft sich nicht im Haben und Gehabt-haben, sondern enthält auch „Unbewußtes“, aber nicht Naturhaftes — sieht Dr. einen für die Psychologie unentbehrlichen Ordnungsbegriff. Hier erst gewinnen die Begriffe Bedeutung, die vom Ich verbannt sind: Seelenvermögen, Tätigkeit, Leiden, Wissen als potentieller Besitz u. s. w. Die Tatsache des Wissenserwerbes und Irrtums wird vom Standpunkt des schlichten Habens ohne Ich-Tätigkeit so erklärt: Wenn ich ein zuerst für A Gehaltenes hernach als B erkenne, so ist nicht mehr gegeben als zwei Setzungen, von denen die zweite einen gewissen Ton der „Erledigung“ trägt, ein gewisses unanschauliches Zeichen, welches bedeutet, daß „mein Selbst“ vorm A geschaut hatte, das angesichts der Setzung B aber nicht alles „in Ordnung“ ist. (Im Beispiele vom Mann und Baumstamm S. 62 scheint eine sinnstörende Verwechslung unterlaufen zu sein.) „Irren“ ist also kein tätig erlebter Inhalt, sondern ein Wissen um ein Kennzeichen an einem früher von meinem Selbst gehaltenen Inhalt, nämlich um die Nicht-Endgültigkeit des für endgültig Gehaltenen.

Die durchaus unverbesserbaren „Urordnungszeichen“ sind die Kategorien (wie: dieses, solches, verschieden, so viel). Dagegen sind die „Naturordnungsbegriffe“ (wie: Ding-Eigenschaft, Ursache-Wirkung), wenn auch praktisch unverbesserlich, doch nicht letzte Kategorien wegen ihrer Zusammengesetztheit. Sie gelten „praktisch apriori“ „sobald die Bedeutungen von ihnen selbst und von Natur überhaupt ... erfaßt worden sind und sobald »geglaubt« wird, daß Natur nicht plötzlich chaotisch werde“ (S. 75). (Das scheint mir eine Inkonsistenz; wenn Natur eben das ist, was unter dem Gesichtspunkt des geordneten Zusammenhanges mit gewissen der gehaltenen Inhalte gemeint wird, kann sie ihrem

Begriffe nach gar nicht chaotisch werden.) Sie sind auch nicht Voraussetzungen der Möglichkeit der Erfahrung, sofern das „ordnungs-monistische Ideal“ denkbar bleibt, sondern sie sind nur „für unsere Erfahrung, angesichts unseres Gegebenen“ unerlässlich. Von den Natur-Kategorien unterscheiden sich die empirischen Naturbegriffe durch ihre ausdrücklich zugegebene Verbesserbarkeit, die sich aus der Forderung ergibt, daß Natur ein Zusammenhang und, was über sie ausgesagt wird, zu einander passend und so „setzungs-sparsam“ wie möglich sein soll. Denn es ist sparsamer zu sagen: „Ich habe mich geirrt“ als „Das Naturwirkliche hat sich in seinem Sosein geändert“ (S. 79).

Um mehr an Endgültigkeit mit Rücksicht auf Ordnung zu erzielen, darf man „die gleichsam für sich bestehenden Natur- und Seelenbestandteile ein wirklich für sich Bestehendes anzeigen“ lassen. Diese „Wirklichkeits-Tönung“ ist das Charakteristische der Metaphysik. Doch bleibt alle Metaphysik ich-gehabt und muß alle Erfahrungs-Inhalte als ich-gehabte benutzen. Während den ordnungshaften Bedeutungsbegriffen oder Bedeutungskomplexen „schlichte Endgültigkeit“ jenseits aller Kriterien zukommt und „Richtigkeit“ bei Natur- und Seelenwirklichem an die Kriterien der Widerspruchslosigkeit und größt-möglichen Einfachheit gebunden ist, glaubt Dr. „echte Wahrheit“ nur mit Beziehung auf das Wirkliche der Metaphysik definieren zu können: „Wahr ist ein einen wirklichen Gegenstand meiner bewußtgehabter Inhalt, wenn und insofern seine Bestandteile den Kennzeichen des Gemeinten entsprechen“ (115). Dafür aber gibt es kein Kriterium!

Eine eingehende Würdigung dieser Gedanken wäre nur im Zusammenhange mit den systematischen Werken des Verf., vor allem der Ordnungs- und Wirklichkeitslehre, möglich, da man den Wert einer Grundlegung am besten daran erkennt, was auf diesem Grunde errichtet wird. Hier seien nur einige grundsätzliche Bemerkungen gestattet. Wenn die Lehre vom „Bewußtsein überhaupt“ als metaphysisch zu Gunsten des „kritischen vorläufigen Solipsismus“ so scharf abgelehnt wird, so wäre es doch nötig genauer anzugeben, wodurch sich das Ich vom „Bewußtsein überhaupt“ unterscheidet, als es durch die Erklärung: „Ich ist — nun eben ›Ich‹; wer nicht weiß, was das heißt, dem ist nicht zu helfen“ (S. 9) geschieht. Wenn ausdrücklich gesagt wird, daß „Ich“ in keinem Gegensatz zum „Du“ zu nehmen ist, und wenn es so scharf von „mein Selbst“ geschieden wird, so ist damit doch der Boden des Solipsismus verlassen. Ob man übrigens das erkenntnistheoretische Subjekt lieber „Ich“ oder „Bewußtsein“ nennt, ist wohl nicht mehr als ein Wortstreit. Wesentlich dagegen ist die Frage, ob zur Bedeutung „Natur“ die bloß „gleichsam selbständige“, die „alsob“-Existenz gehört. Wenn wir, wie doch bei solchen phänomenologischen Analysen zu verlangen ist, das Gegebene schlechthin hinnehmen, dann werden wir in der Annahme von bewegten und wirkenden Körpern im Raume kaum etwas von „als ob“ und „gleichsam“ finden, sondern die Natur wird schlechthin als „wirklich“ gedacht. Das feststellen heißt nicht die Metaphysik des naiven Realismus für endgültig erklären, sondern in der empirischen Wirklichkeit trotz ihrer Ich-Bezogenheit, trotzdem sie nur „Zusammenhang mit der Wahrnehmung nach Gesetzen der Erfahrung“ bedeutet, die einzige Wirklichkeit sehen, von der wir über die Bewußtseinswirklichkeit hinaus sinnvoll sprechen können. Das heißt die Idee einer noch wirklicheren Wirklichkeit, die Kennzeichen besitzt, „welche nicht im eigentlichen Sinne ich-gehabt werden können, obwohl sie vielleicht auch, aber in mir unzugänglicher Form, gehabt d. h. gewußt werden“ (S. 135) als eine prinzipiell nicht zu bestätigende transzendierende Hypothese ablehnen. Schließlich sei noch bemerkt, daß der Unterschied zwischen bloßer Vorstellung und setzendem Urteil nicht dadurch aufgehoben wird, daß sich mit der Vorstellung die Setzung des Bewußtseinsaktes, nicht ihres Gegenstandes verbunden, findet. Bedeutsam erscheint, was zum Schluß noch einmal hervorgehoben werden soll, die Lehre Dr., daß die Bewußtseinsbeziehung keine Tätigkeit ist, sondern ein schlichtes „Haben und daß Ordnung im „Gehabten“ vorgefunden, nicht erst an einen formlosen Stoff herangebracht wird.

Frost, Walter, Universitätsprofessor in Bonn, Schopenhauer als Erbe Kants in der philosophischen Seelenanalyse. Nachweis einer empirischen Anwendbarkeit der transzendentalen Methode. Bonn 1918, Univ.-Druckerei und Verlag Carl Georgi.

Der Verf. glaubt einige Umdeutungen an Kants Begriff des Transzendentalen vornehmen zu müssen. Er meint, man würde großen Philosophen nicht gerecht, wenn man sich nur an die Hauptbaulinien ihres Systems halte. Man müsse von den Künstlern eine freiere Art erlernen, philosophische Systeme zu deuten. Als Beispiele werden Wagner und Goethe herangezogen. Um die Wissenschaftlichkeit der Philosophie bemühte Denker werden Frost hierin wohl kaum zustimmen. Es handelt sich für den Verfasser um gewisse feinere psychologische Reflexionen Kants und ihre Deutung im Zusammenhang des apriorischen Geisteslebens. Als Beispiel dient zunächst die Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Hier begnügt sich Kant nicht damit, als das beherrschende Einheitsprinzip des Ästhetischen die apriorische Urteilskraft aufzuzeigen, sondern sein Interesse geht auch noch dahin, zu „untersuchen, in welchem Verhältnis das ästhetische Fühlen zu allen anderen Seelenkräften steht“ (S. 13 u. 14). Und zwar nicht nur um die systematische Ordnung handelt es sich, sondern um das organische Lebensverhältnis dieser Beziehungen. An anderer Stelle formuliert der Verfasser: „Es handelt sich um das Verhältnis des Ich zu seinen apriorischen Prinzipien, um das transzendente Leben der Seele in ihren verschiedenen Funktionen“ (S. 19/20). In derselben Problemrichtung liegt bei Kant der Begriff des Erhabenen, das apriorische Gefühl der Achtung sowie die Postulate der praktischen Vernunft. Weiter werden einige entsprechenden Analysen Schopenhauers angeführt, seine Reflexionen über das Weinen und seine Theorie der Willensverneinung. Aber bei Kant und Schopenhauer fehlt eine hinreichende Legitimation und systematische Einstellung dieser Art von Seelenanalysen. Der Verfasser hält diese Methode für ein Mittleres zwischen der rational-transzendentalen Methode und der empirisch-psychologischen Methode. — Es fehlt der Arbeit eine tiefere und wissenschaftlich-exakte Fassung des Transzendentalbegriffs. Die transzendente Methode, wie sie z. B. von Cohen in überzeugender Klarheit herausgearbeitet worden ist, schließt die Bezogenheit des Apriori auf die Erfahrung eo ipso in sich, auf alle Erfahrung, auch auf die des Seelenlebens. Der Verf. müht sich in seinen etwas losen Gedankengängen vor allem um zwei Problemgruppen, die von der wissenschaftlichen Kantphilosophie bereits seit einiger Zeit scharf und klar herausgearbeitet worden sind: einmal das Problem der Transzendentalpsychologie, einer die apriorischen Funktionen der Psyche eruiierenden und systematisierenden Subjektslogik (vgl. dazu Natorps „Allgemeine Psychologie“); und dann das Problem der Realisierung des Apriori im zeitbestimmten psychologischen Individualleben (vgl. dazu Münch „Erlebnis und Geltung“). Diesen methodisch tiefbohrenden Arbeiten gegenüber bringt das vorliegende Heftchen nichts wesentlich Neues, jedoch sind die diesbezüglichen Hinweise auf transzendentalpsychologische Ansätze bei Kant dankenswert.

Heidelberg.

Dr. Emil Kraus.

Geyser, Joseph, Dr., o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. B., Ueber Wahrheit und Evidenz. 8°. (VIII u. 98 S.) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. Mk. 3.20.

Das Wort Evidenz gehört zu denjenigen, die von manchen Philosophen gern durch Anführungsstriche ausgezeichnet werden. Man empfindet allgemein, daß er zu den wichtigsten, aber auch zugleich fragwürdigsten Begriffen der theoretischen Philosophie gehört, ohne doch meist die Folgerung daraus zu ziehen, seine grundlegende Stellung im System der Erkenntnistheorie allererst zu untersuchen. Nirgend begegnet man so vielen Vorurteilen als diesem Begriffe gegenüber. Nur in einem verhältnismäßig kleinen Kreise, nämlich bei Brentano und seinen Schülern, bei Marty, Meinong, Kastil u. a., besonders aber Husserl ist man ihm näher nachgegangen. — Geyser nun, der schon in seiner Psychologie und in seiner Logik, sowie den „Alten und neuen Wegen“ sich mehrfach mit dem Problem auseinander-

gesetzt hat, sucht in diesem Schriftchen die fundamentale Bedeutung der Evidenz für die Erkenntnistheorie zu zeigen. Er steht, um es vorwegzunehmen, dem Standpunkt der Phänomenologie sehr nahe und kommt auch nicht wesentlich darüber hinaus. Er sieht die Ursache der herrschenden Irrtümer und Mißdeutungen vor allem, — mit Recht — in der Verkennung und Vermischung ihres doppelten, logischen und psychologischen Charakters. Es steht fest, daß die Evidenz, obzwar sie auf die Subjektsbeziehungen des Denkens geht, dennoch ein echter Begriff der Logik ist und der eigentlich logischen Behandlung unterliegt. Bekanntlich haben ihm neuere Autoren (Russel, Kynast) das Daseinsrecht in der Logik abgesprochen. Dennoch besteht er dort zu Recht. Dies hat seinen Grund darin, daß diese Subjektsbeziehungen der Denkformen nicht einfach und tatsächlich neben ihrer logisch-gegenständlichen Beziehung herlaufen, sondern eine notwendige Folge derselben sind, also mit ihm in einem sachlichen Zusammenhang stehen und daher aus ihm a priori erkannt werden können. So ist z. B. die Wahrheit an sich eine gegenständliche Bestimmtheit des Urteilssinnes. Das Subjekt nun nimmt zu dieser Gegenständlichkeit Stellung in dem Akte des Fürwahrhaltens. Während die Wahrheit oder Falschheit eines Urteilsinhaltes unabhängig von diesem Fürwahrhalten ist, müssen zu dem Akte des Fürwahrhaltens Akte des Begründens hinzutreten. Diese finden sich in der „Evidenz“. Die logische Evidenz ist nicht identisch mit dem Akte des Fürwahrhaltens, mit dem er so oft in dem Begriff der Gewißheit vermengt wird, sondern mit dem Grunde, der diesen Akt logisch rechtfertigt. In der Tat erweist sich auch in der geschichtlich-literarischen Entwicklung — auf die übrigen G., gemäß dem Charakter seiner Schrift nirgend Bezug nimmt, der Evidenzbegriff zumeist äquivalent mit dem der sachlichen Begründung. Für den Logiker aber kommen nur diese, inneren und wesensmäßigen Zusammenhänge der Begründung in Betracht, die Lehren darüber bilden eine deduktiv-apriorische Disziplin und sind „alles andere als Psychologie“. Im besonderen findet nun G. die Bestimmung der Evidenz naturgemäß aus derjenigen der Wahrheit. Diese lautet: „Die Wahrheit eines Urteils ist darin gelegen, daß es dem Gegenstande einen Sachverhalt zuschreibt, den es an diesem tatsächlich gibt“. Das Evidenz wirkende Moment liegt in der „Tatsächlichkeit“. „Die Evidenz besteht darin, daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akte gegenwärtig ist. Hier haben wir die Grundthese des phänomenologischen Intuitionismus und Objektivismus aller Richtungen, nämlich die Berufung auf „Gegebenheit“, durch welche sie überall psychologische Elemente in sich aufzunehmen scheinen. In der Evidenz sehen alle diese Denker ein „Schauen“, „Erfassen“ usw. von Sachverhalten in Gegenständen. Dieses beruht darauf, daß der dem Sachverhalt gegenwärtige (immanente) Sachverhalt mit dem intendierten gegenständlichen Sachverhalt eins und identisch sein d. h. daß er in diesem bestehen soll. Die „Leibhaftigkeit“ des Sachverhaltes ist das entscheidende Kriterium. — Leider bleibt nun Geyser, so weit er auch den Begriff sonst verfolgt, bei diesem Ergebnis stehen, ohne die logischen und erkenntnistheoretischen Bedingungen und Voraussetzungen dieser Zusammenhänge näher zu zergliedern, und hierin besteht für mich der Mangel der Schrift. Bekanntlich liegen in diesem Begriff der „Gegebenheit“ eine Fülle von Schwierigkeiten, an die der logizistische Gegner des Intuitionismus sich zu halten pflegt. Andererseits führt die Anerkennung der Gegebenheitsvoraussetzung der Evidenz zu Folgerungen, die von allergrößtem Einfluß sind auf die erkenntnistheoretische Gesamtanschauung überhaupt. Wenige kurze Hinweise mögen genügen. Alle Berufung auf Gegebenheit in der Evidenz ist hinfällig, sofern nicht zugleich für das Soseinsurteil die Bestimmtheit der Gegebenheit mit vorausgesetzt wird! Dieser Annahme widerspricht z. B. der objektive Idealismus in der Form des Marburger Methodenabsolutismus, welcher ja die „Bestimmtheit“ des Gegenstandes verwandelt in eine Aufgabe der bloßen Denkbestimmung der Gegenstände. Wirklich ist in diesem System weder sachlich noch historisch ein Platz für die Evidenz zu zeigen. Nur an einem Punkte weist auch die Evidenztheorie hin auf den unendlichen Prozeßcharakter der Wahrheit, nämlich insofern die Gegenstände hier als Correlate schöpferischer Intentionen gedacht sind und als solche in funktioneller Beziehung

zu Akten stehen, deren Vollzug niemals gänzlich vollziehbar erscheint. Nun besteht die Gegebenheit „bloßer Begriffe“ in der völlig eindeutigen Einordnung in dieses System der begrifflichen Intentionen, das seinerseits nicht realisierbar, eine Fiktion, besser ein Ideal ist. Muß die Evidenz, um eine objektive, absolute und endgültige zu sein, verankert werden in dieser idealen allumfassenden Systematik, so wird sie selber, um mit Schmidkunz zu reden, „nur im Unendlichen vollziehbar“, sie ist selber ein „Ideal“. Damit ist dem wilden Intuitionismus, der der Methode spottet, der Boden entzogen! Die Systematik nun beruhte auf der formalen Identität der durch gleiche Akte gleich bestimmten Urteilssinne. In dieser formalen Identität kann sich die auf letzte Gegebenheiten stützende Begründung der Evidenz nicht erschöpfen, sondern muß zu einer synthetischen ihre Zuflucht nehmen, die die Möglichkeit einer Uebereinstimmung und Identität zwischen Intention und Gegebenheit überhaupt und prinzipiell erklärt. Diese letzte Voraussetzung liegt in der postulierten Identität des Bewußtseins, dem Akt und Gegebenheit als Realitäten angehören: die Identität zwischen Akt und Sinn ist dadurch bedingt, daß sie beide „Stücke“ eines identischen Bewußtseins sind. — Wie schwerwiegend und folgenreich also die Stellung zum Evidenzproblem ist, wird man schon aus diesem Wenigen ersehen. Wahrhaft ist sie das Schiboleth in dem erkenntnistheoretischen Parteienkampf. Von dieser Tragweite gibt auch das Werk von Geyser eine Vorstellung und so kann es für so manche ein kräftiger und wirksamer Stachel erkenntnisphilosophischer Erregung sein. Es bietet im einzelnen eine Fundgrube reicher Belehrung, die sich besonders bezieht auf das Verhältnis der Evidenz zu dem psychologischen Begriff des Erlebnisses, der Gewißheit, dem Problem der Grade der Evidenz, der Subjektivität oder Objektivität der Evidenz der Wahrnehmung und der Grundsätze u. a. In der Reinlichkeit der Trennung psychologischer und logisch-erkenntnistheoretischer Methoden und Gesichtspunkte liegt ein Hauptvorzug der Schrift.

Berlin.

Wilhelm Reimer.

Geyser, Joseph, Dr., o. ö. Professor a. d. Universität Freiburg i. B., *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis*. Verlag Herder & Co. Freiburg i. B., 1921, 51 S.

Das erkenntnistheoretisch prinzipielle und darum schon am Anfang in der Philosophiegeschichte heimische Begriffspaar Form-Materie wird in diesem „philosophischen Programm“ zum beherrschenden Gesichtspunkt für die Bestimmung des Umkreises philosophischer Probleme überhaupt gemacht. Diese Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie geht von der „Urtatsache“ der „Bewußtseinsbezogenheit des Subjekts auf Objekte“ aus, dem Cartesischen Prinzip dabei eine Wendung auf die Mannigfaltigkeit der bewußten Objekte gebend; die im Rahmen der aristotelischen Unterscheidung zwischen tätiger und leidender Vernunft geführte Analyse dringt zu einer näheren Fixierung dieser Bewußtseinsbezogenheit vor, indem der Einheit des Bewußtseins nicht nur die Mannigfaltigkeit der Objekte, sondern auch eine Mannigfaltigkeit des Bewußtseins von den Objekten gegenübergestellt wird. Eine Entwicklung paralleler Gedanken aus dem Cartesischen Prinzip findet sich übrigens schon bei Leibniz, Philos. Schriften, ed. Gerhard, IV, S. 357. Da der Begriff des bloßen Etwas beiden Mannigfaltigkeitsreihen gemeinsam und von ihnen vorauszusetzen ist, sowie bestimmten Formprinzipien genügen muß, um gültiger Begriff zu sein, wird die Form kraft ihrer Verflechtung logischer und phänomenologischer Gesetzmäßigkeit zum Prinzip aller Erkenntnis erhoben. Dieser Formbegriff umfaßt daher nicht nur die logischen Voraussetzungen jedes Begriffs, das bloß Begriffliche an ihm, sondern auch die Gesamtheit aller vermöge der Beziehung aufs Bewußtsein bestimmten Inhaltsmomente. Infolgedessen muß der Verf. seinem Formbegriff als Materie ein Unbestimmtes, erst zu Bestimmendes im „vollkommen nackten Etwas“ entsprechen lassen. Schon der Ausdruck weist hier in die sachliche Nähe des Urmaterials und der formgebenden Kategorie E. Lasks, der die Logik phänomenologisch behandelt hat.

Geformte Materie, also Erkanntes, kann nun wiederum Materie für eine weitere, hinzutretende Formung werden, sodaß sich in einem erkannten Gegenstande ein ganzes System von Forderungen entdecken läßt; und damit entfaltet sich das Problem der „Struktur“ des Gegenstandes. Die Bestimmung dieser Struktur, als gesetzmäßiges Verhältnis der allgemeinen Formen des Bewußtseins zueinander in der Gegenstandserkenntnis, ist die Aufgabe der Eidologie, die daher mit der Gegenstandslöge zusammenfiel, wenn es erlaubt wäre, diesen phänomenologisch gefärbten Formbegriff mit dem logischen gleichzusetzen. Die logisch primären dieser Formen sind die Urformen des Seins, des Wahren, des Guten u. s. w.; aus ihnen entstehen durch „Funktionsbesonderung“ die Kategorien, die also nicht auf den Erfahrungsgegenstand eingeschränkt bleiben, weil diesem, logisch koordiniert, die Gegenstände der anderen Urformen an die Seite treten.

Die Arbeit, die dem phänomenologischen Ideenkreise Husserls und seiner Schüler nahesteht, spiegelt die bisher ungeklärte Stellung der phänomenologischen Grundbegriffe zum Geltungsbegriff als dem Grundbegriff der Logik wieder. Daher könnte m. E. eine genauere Durchführung des obigen Programms nicht auf eine scharfe Sonderung des Geltungsproblems, in seiner ganzen Weite als Problem der Geltungsformen der gesamten Bedeutungsmannigfaltigkeit gefaßt, von der Bezogenheit der Bedeutungsmannigfaltigkeit auf ein sie erfassendes Bewußtsein verzichten. Erwähnt sei noch, daß die Herbartsche Eidologie von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht und in der Analyse des Ichbegriffs auch zu einem völlig verschiedenen Ziele, einer metaphysischen Fundierung der Psychologie, zu gelangen sucht.

Breslau.

R. Kynast.

Grau, K., J., Grundriß der Logik (Aus Natur und Geisteswelt 637. Bdch.). Teubner. Leipzig 1918. 140 S. 1.50 Mk.

Dieser „Grundriß“ verfolgt wesentlich pädagogische Zwecke. Es handelte sich darum, den Schülern und Studenten, sowie dem philosophisch Interessierten überhaupt einen kurzen, brauchbaren Leitfadens in die Hand zu geben, der ihn über die Hauptfragen der Logik orientiert. Vollständigkeit war nicht beabsichtigt, auch bei dem geringen Umfang nicht zu erreichen. Es kommt dem Verfasser weniger darauf an zu untersuchen als darzustellen, weniger darauf, Probleme zu lösen als zu zeigen, wie aus gegebenen Lösungsversuchen neue Probleme entstehen. Der Verfasser lehnt sich stark an die Untersuchungen von Benno Erdmann an, dessen Standpunkt er selbst wohl am nächsten steht, ist aber mit Erfolg bemüht, die verschiedenen z. Zt. mit einander streitenden Richtungen der Logik (die formale, die metaphysische und erkenntnistheoretische, psychologisierende, mathematische, Inhalts- und Umfangs-Logik, induktive und deduktive Logik) zu Worte kommen zu lassen. Die Einleitung beschäftigt sich mit der Stellung der Logik im System der Philosophie, mit Begriff und Aufgabe der Logik und mit den geschichtlichen Voraussetzungen der neueren Logik. Die Darstellung selbst zerfällt in zwei Teile (I. Logische Elementarlehre, II. Logische Methodenlehre). Teil I behandelt in der üblichen Weise die Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schlußverfahren, Teil II stellt zunächst das wissenschaftliche Untersuchungsverfahren, dann das wissenschaftliche Beweisverfahren dar. Auf Einzelnes einzugehen hat keinen Zweck, da eine solche Auseinandersetzung zu sehr durch den eigenen Standpunkt beeinflusst ist. Als Beispiel sei erwähnt das Verhältnis von Frage und Urteil (S. 68 f.), wo man auch umgekehrt wie der Verfasser behaupten kann, daß das Urteil die Frage voraussetzt. Jedes Urteil ist eine fertige Aussage, die als solche das Problem (= die Frage) voraussetzt. Natürlich ließen sich auch manche der gebrachten Beispiele kritisieren, aber man tut gut, nach dem Ganzen zu urteilen und dieses ist als wohl gelungen anzusehen. Es ist eine solide Arbeit, die hier vorliegt, die den Zwecken der bekannten Sammlung wohl entspricht. Bei den Literaturangaben ist zu bemängeln, daß alle möglichen Arbeiten zweiten Ranges genau angeführt werden, während es unter der Überschrift „Zum System der Logik“ heißt: „Paul Natorp in mehreren Schriften“. Das Werk

Natorps „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften Leipzig 1910“ hätte angeführt werden müssen.

Berlin.

Artur Buchenau.

Hasse, Heinrich, Privatdozent an der Universität Frankfurt a. M., Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie. München 1919, Verlag Ernst Reinhardt. 192 S. 12,90 Mk.

Eine historisch-kritische Untersuchung, die der Behandlung eines einzelnen Problems im Rahmen eines bestimmten Systems nachgeht, hat, wie Verf. einleitend bemerkt, nur dort eine Berechtigung, wo dem Problem gemäß den Grundsätzen dieser Philosophie eine gewisse Selbständigkeit und feste Bedeutung zukommt. Daß das für das Gültigkeitsproblem im Rahmen des Humeschen Denkens gilt, scheint mir noch nicht erwiesen, wenn gezeigt wird, daß sich innerhalb der durchaus deskriptiv-psychologisch gemeinten Aufstellungen Humes allenthalben nicht nur Urteile über Gültigkeit und Ungültigkeit finden — das ist ja bei dem skeptischsten Denker unvermeidlich, wenn er nicht die Konsequenz völliger *ἑποχή* zieht —, sondern auch Aufstellungen von Kriterien der Berechtigung. Denn trotzdem fehlt bei Hume, wie Verf. selbst betont (S. 17), völlig die Erkenntnis der eigenartigen, von allen Tatsachenfragen unabhängigen Bedeutung der Gültigkeitsfrage. Daraus folgt aber, daß weder für die Behandlung dieses Problems die Humesche Philosophie, noch für das Verständnis dieser Philosophie die Behandlung dieses Problems der richtige Ausgangspunkt ist. Dagegen treten bei einer solchen Hervorhebung der positiven Aufstellungen Humes die Schwächen und Mängel seiner Leistung, deren Bedeutung ja in der Anregung, nicht in der Beantwortung von Fragen in erster Reihe gelegen ist, deutlich hervor. So liefert die gründliche Arbeit Hasses trotz der Vorbehalte, die ich machen zu müssen glaubte, einen wertvollen Beitrag zur Kritik des Humeschen Skeptizismus.

Hasse gibt eine kurze Darstellung aller erkenntnistheoretischen Lehren des Treatise und des Essay und prüft die in ihnen enthaltenen Kriterien unter einem an R. Richter und H. Cornelius orientierten Gesichtspunkt. Hier sei nur das Wesentlichste hervorgehoben.

Wenn Hume zunächst die Berechtigung der Ideen untersucht, so ist damit verkannt, was schon Aristoteles wußte, daß von Richtigkeit und Unrichtigkeit erst beim Urteil die Rede sein kann. Aus dem „Fundamentalsatz“, daß alle Vorstellungen aus unmittelbaren Eindrücken (*impressions*) stammen, wird die logische Regel abgeleitet, alle Vorstellungen dadurch zu prüfen, daß wir nach den Eindrücken fragen, aus denen sie stammen, und diejenigen als fiktiv auszuschalten, bei denen wir solche legitimierende Eindrücke nicht finden können. Hasse zeigt, daß hier unvermerkt anstelle des genetischen Zusammenhanges, der doch, wenn der Fundamentalsatz richtig ist, ausnahmslos für jede Vorstellung, und sei sie noch so verworren und fiktiv, gegeben sein müßte, die repräsentative Beziehung tritt. Die Vorstellungen vertreten Eindrücke und sind bedeutungslos, wo sich dieser bedeutungshafte Zusammenhang mit den Eindrücken nicht aufweisen läßt. Das ist der eigentliche erkenntnistheoretische Sinn des Humeschen Gedankens, der aber von ihm nicht zur Klarheit gebracht wird, weil er ihn eben nicht von dem psychologisch-genetischen Grundsatz sondert.

Die unbedingte Geltung der apriorischen Sätze (*relations of ideas*) soll auf der Unvorstellbarkeit des Gegenteils beruhen. Was bedeutet diese Unmöglichkeit des Vorstellens, wenn Notwendigkeit nichts weiter ist als ein gewohnheitsmäßiger Zusammenhang? Darauf bleibt uns Hume ebenso die Antwort schuldig wie auf die Frage nach der Gültigkeit der Erfahrungserkenntnis, die doch das Hauptthema des Essay bildet. Wir finden hier nur die Theorie der Entstehung der Kausalurteile durch Gewohnheit. Die logischen Bedenken dagegen werden damit beschwichtigt, daß der Instinkt sicherer führe als die Vernunft. Freilich ist dieser absolut alogische Standpunkt schon verlassen, wenn daneben von der Prüfung der Berechtigung von Erwartungen durch vernünftige Wahrscheinlichkeits-erwägungen gesprochen wird.

Die Ansichten Humes über die Urteile, die das Erfahrbare überschreiten, sind auch nicht eindeutig und widerspruchsfrei. Sie werden zwar im allgemeinen als völlig außer dem Bereich unserer Erkenntnis liegend abgelehnt, andere Stellen hinwieder geben die Analogie zur Erfahrung als Kriterium der Berechtigung solcher metaphysischer Hypothesen an.

Nach all dem kann die Lektüre von Hasses Buch insbesondere den zeitgenössischen Denkern empfohlen werden, die in der philosophischen Entwicklung von Hume über Kant einen Rückschritt sehen und eine positivistische Erkenntnislehre mit dem Motto: „Zurück zu Hume!“ begründen wollen.

Charlottenburg.

Dr. Josef Winternitz.

Höffding, Harald, Der Totalitätsbegriff. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung (Leipzig 1917, Verlag von O. R. Reisland). 126 S. 3,20 Mk.

„Die Wurzel des Erkenntnisproblems liegt in dem Umstande, daß die Wahrheit . . . ein Ganzes sein muß“. Dieser Gedanke ist sowohl die Grundlage wie auch die Quintessenz der Studie Höffdings. Der „gemeinsame Typus alles Gedankenlebens . . . kann allgemein als eine Totalitätsbildung bezeichnet werden“. Ebendas zeigt Höffding an der Hand von den verschiedenen Kategoriengruppen und damit auch von den diversen Wissenschaftsgebieten.

„Schon die fundamentalen Kategorien“, so führt der Autor aus, „fordern von allem, das erkannt werden soll, daß es mit einem anderen zusammengefaßt und diesem gegenüber als kontinuierlich oder diskontinuierlich und als ähnlich oder verschieden aufgefaßt werden könne“. Das Nachdenken, „das mit Analyse anfängt“, hat zur Voraussetzung „ein unmittelbar Gegebenes“, bei dem bereits „das Gesetz der Synthese in Geltung“ ist, also eine Totalität, deren Analyse zu neuen Totalitätsbildungen führt.

Bei dieser Analyse treten nächst den fundamentalen die formalen Kategorien in Aktion. Sie stehen also gleichfalls unter dem Gesichtspunkt der Totalität und damit auch die Wissenschaftgebiete der Logik und Mathematik. „Begriff, Urteil und Schluß bezeichnen verschiedene Formen und Grade logischer Totalität“. Gerade auch der Gesetzesbegriff, der in der modernen Forschung an die Stelle des Klassenbegriffs getreten ist, zeigt seinen Totalitätscharakter ganz unverkennbar. Er ist insofern ein typischer Individualbegriff, als er das Gesetz der zu ihm gehörigen konkreten Individualbegriffe enthält, und er ist folglich dadurch charakterisiert, daß er „sich zu den entsprechenden konkreten Individualbegriffen nicht wie eine Art zu ihren Individuen, sondern wie ein Ganzes zu seinen Teilen verhält“. Auch Raum und Zeit sind „keine bloßen Allgemeinbegriffe“, sondern typische Individualbegriffe. Das Wahrheitskriterium dieses formalen Denkens in der reinen Logik und Mathematik ist — negativ gefaßt — der Widerspruch; von ihm kann aber nur die Rede sein, wenn „die einander widersprechenden Glieder zu einer versuchten Totalitätsbildung zusammengehalten werden“. Wird das Kriterium positiv als Identität verstanden, so offenbart sich nicht minder die Totalitätsnatur des Gedanklichen; denn die Identitätsfunktion des Denkens liegt gerade darin, daß durch Substitution und Elimination neue Totalitäten geschaffen werden, etwa durch den Uebergang vom Grund zur Folge. „Grund und Folgen (z. B. eine Reihenbildung und die neuen, aus ihr folgenden Verhältnisse) machen eine logische Totalität aus“.

Werden nun „qualitative und sukzessive Verschiedenheiten auf dem Wege der Analogie unter logische und mathematische Gesichtspunkte gestellt“ und nach dem Verhältnis von Grund und Folge aufgefaßt, so liegt Kausalität vor. Wir kommen damit zu den realen Kategorien. Ursache und Wirkung sind „Glieder einer realen Gedankentotalität“. Vor allem zeigt sich das Totalitätswesen der Kausalbestimmung darin, daß das einzelne Kausalverhältnis nur durch Eingliederung in einen übergeordneten Kausalzusammenhang verstanden werden kann. Es kommt darauf an, einerseits „das Verhältnis zwischen den Gliedern einer und derselben Kausalreihe zu finden“ und sodann „das Verhältnis zwischen den verschiedenen Kausalreihen, die zusammen das Resultat bestimmen, zu analysieren“.

Noch mehr als in der mathematischen Naturwissenschaft, an die man bei diesen Ausführungen über das Kausalproblem in erster Linie denken könnte, erweist der Totalitätsbegriff seine Fruchtbarkeit in der biologischen Naturwissenschaft sowie in der Psychologie und Soziologie; hier konkretisiert sich die allgemeine Totalitätstendenz des Denkens zu einer speziellen Kategorie der Totalität. Nur als Totalitäten können der Organismus, die Persönlichkeit und die Gemeinschaft begriffen werden. Es stehen sich hier der Mechanismus und der Vitalismus in der Biologie, der Assoziationismus und der Spiritualismus in der Psychologie, der Individualismus und der Sozialismus in der Soziologie gegenüber, nämlich je nachdem man die Totalität aus ihren Elementen oder die Elemente aus der Totalität erklären will. Einzig „ist es die Gesetzeserkenntnis, soweit eine solche möglich ist, die über die streitenden Auffassungen hinausführen kann“; denn „auf dem sozialen wie auf dem psychologischen und dem biologischen Gebiete gilt es, das Gesetz, oder richtiger die Gesetze, mittels welcher ein Totalzusammenhang als solcher hervortritt, zu finden“.

Wenn nun gefragt wird, ob die Voraussetzungen für die Entstehung und Erhaltung einer Totalität vorhanden, ob die vorliegenden Umstände hierfür günstig oder ungünstig sind, so stellt sich der Wertgesichtspunkt ein. Der Totalitätsbegriff kommt damit in engste Berührung auch mit der Kategorie des Wertes und folglich mit der Ethik, Geschichtsphilosophie u. s. w. In allen diesen Disziplinen, ja, überhaupt kann von Werten einzig gesprochen werden im Hinblick auf eine Totalität und ihre Bedingungen.

Es gibt „für jede Totalität einen Gegensatz zwischen Wert und Wirklichkeit, indem die inneren Elemente und die äußeren Umstände ihr Bestehen entweder stützen oder hemmen können“, sowie einen solchen „zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit“, und die Bestimmung dieser Gegensätze stellt „die positive Seite der Untersuchung einer Totalität“ dar; die negative liegt darin, daß jedwede Totalität nur „durch ihr Verhältnis zu einem von ihr selbst Verschiedenen“ festgelegt zu werden vermag. Der letztere Umstand bewirkt es, daß eine absolute Totalität nicht aufgefunden werden kann, und der Totalitätsbegriff ist, von hier aus gesehen, ein Grenzbegriff. „Ein absoluter Abschluß würde den eigenen Gesetzen des Gedankens widersprechen“; jede Kategorie ist „eine ‚Idee‘ in kanstischer Bedeutung des Wortes, d. h. ein Gedanke, der stets neue Aufgaben stellt und in keiner Anschauung und in keinem abgeschlossenen Begriffe dargestellt werden kann, . . . ein Arbeitsgedanke, der nur insoweit vorliegende Aufgaben löst, daß er zugleich auf neue Aufgaben hinweist“.

Mit dieser Auffassung der Erkenntnis als einer unendlichen Aufgabe steht Höffding offensichtlich auf neukantischem Boden. Ueberhaupt ist sein Verhältnis zum Kritizismus modernster Prägung ein recht nahes. In diesem hat der Systembegriff mehr und mehr eine entscheidende Bedeutung gewonnen, so zum Beispiel ganz besonders in Arthur Lieberts Werken. Höffdings Totalitätsbegriff zielt aber letzten Endes auf gar nichts anderes ab als auf den Systembegriff; die totalitätsbildende Tendenz des Denkens ist in der Sprache der kritischen Erkenntnistheorie die systematisierende Funktion der Vernunft.

Freilich ist der Unterschied im tiefsten Grunde wohl doch mehr als ein bloß terminologischer. In der Erkenntnislehre des Kritizismus bezeichnet das System den Gegensatz zum Ganzen; es handelt sich um den Gegensatz zwischen logischer Apriorität und psychologischer Aposteriorität. Die logische Einheit der Erkenntnis ist eine apriorische; sie beruht auf der grundlegenden Einheit des die Elemente korrelativ und damit als Systemglieder verknüpfenden Prinzips. Die psychologische Einheit der Erkenntnis ist hingegen eine aposteriorische; sie liegt in der nachträglichen Verbindung der den psychischen Totalprozeß des Denkens zusammensetzenden elementaren Partialprozesse. Wie stark nun auch die logisch-erkenntnistheoretischen Impulse bei Höffding fraglos sind, so will es dennoch scheinen, als ob es sich für ihn weniger um die logische Erkenntnisfunktion als um den psychischen Denkprozeß handele, und von hier aus wird es denn auch verständlich, warum bei ihm an die Stelle des Systembegriffs der der Totalität tritt.

In dieser Hinsicht sind seine Ausführungen über das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie sehr interessant. Zwar sagt er, man könne „aus der Psychologie keine Erkenntnistheorie deduzieren“, es „entwickele sich der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt allmählich zur Selbständigkeit“; aber er hält an einem „Anfangspunkte“ fest, der „psychologisch“ ist „oder ... auf einem der Psychologie und der Erkenntnistheorie gemeinsamen Gebiete“ liegt. Er lehrt den Zusammenhang von Psychologie und Erkenntnistheorie im Hinblick darauf, daß „das wissenschaftliche Denken“ nur „eine durch bestimmte Aufgaben bedingte besondere Ausformung“ des „gewöhnlichen menschlichen Bewußtseinslebens“ ist. Darum erklärt er auch: „Die Frage nach dem ersten Anfang der Wissenschaft fällt weg“, und er behauptet: „Es kann schwierig sein, zwischen Anschauen und Urteil eine scharfe Grenze zu ziehen“. Psychologisch ist das ganz gewiß richtig; aber in logischer Hinsicht kann und muß „zwischen Anschauen und Urteil eine scharfe Grenze“ gezogen und damit auch der „erste Anfang der Wissenschaft“ bezeichnet werden.

Aus dem psychologistischen Einschlag erklärt sich auch Höfdings Unterscheidung zwischen formaler und realer Wahrheit sowie die Auffassung, daß die letztere eine bloße Analogie zu jener sei.

Endlich hängt damit auch noch eine Schwierigkeit zusammen, die sich an den Begriff des „unmittelbar Gegebenen“ bei Höfding knüpft. Dieser meint, daß man „schon im unmittelbar Gegebenen ... die Gesetze und Formen, die der Arbeit des Nachdenkens zugrunde liegen, spüren“ könne. Ja, er sagt sogar, „auf dem organischen, dem psychischen und dem sozialen Gebiete“ finde man „unmittelbar gegebene Totalitäten“, sei die Totalität „ein vorliegendes Erlebnis“, handle es sich um Erlebnisse, „die von Anfang an, allen denkenden Bearbeitung voraus, mit dem Gepräge der Totalität hervorträten und nicht nötig hätten“, ihr „Gesetz von dem Gedanken zu borgen“. — So zeigt sich auch hier die Verwandtschaft zwischen psychologistischen Tendenzen und einer ontologistischen Metaphysik!

Allein neben den großen positiven Werten, die Höfdings Studie eigen sind und zum Teil durch ihre vorangegangene Analyse ins Licht getreten sein dürften, sind es nicht zum mindesten auch gerade solche Schwierigkeiten, die ungemein anregend wirken; denn diese Schwierigkeiten sind keine anderen als die, mit denen die Philosophie von jeher kämpft und um deren Ueberwindung sich die gesamte philosophische Forschung unserer Tage müht. Mit dieser steht Höfding in engster Berührung; seine Auseinandersetzungen mit Cohen, Heinrich Maier, Rickert, Driesch, Bergson u. s. w. machen die Schrift höchst interessant und fordern zu intensivster Mitarbeit auf.

Berlin-Wilmersdorf.

Kurt Sternberg.

Koppelman, Wilhelm, Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster i. W. Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. II. Teil: Formale Logik. (Berlin 1918, Verlag von Reuther & Reichard). 441 S.

Nachdem in den „Kantstudien“ Bd. XXIII, Heft 1, S. 128/135 der erste Teil von K.'s groß angelegtem Werk zur Anzeige gelangt war, liegt nunmehr auch der zweite zur Besprechung vor. Mehr noch als in jenem anderen Bande, der erkenntnistheoretischer Natur ist und die allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis entwickelt, treten naturgemäß die Vorzüge und auch die Schwächen der K.'schen Untersuchungen in diesem Band hervor, der die Lehre von der Anwendung jener allgemeinen Prinzipien in den einzelnen Wissenschaften als formale Logik bringt.

Diese bestimmt K. in der ausführlichen Einleitung zu seinen Betrachtungen „als die Lehre von den formalen Gesetzen und Mitteln resp. Bedingungen des Gedankenaustausches“. Um den gedanklichen Verkehr soll es sich also handeln, um die „Formen der richtigen, klaren und einfachen Mitteilung des Gedachten“. Man weiß, wie große Zweifel an dem Charakter, ja, an der Existenzberechtigung der formalen Logik, die Kant noch ohne Bedenken als selbstver-

ständig hinnahm, sich bei der modernen Fortbildung des Kantischen Kritizismus ergeben haben; man sieht nun aber auch, auf welche Weise K. die formale Logik zu retten strebt. Sie ist ihm nicht die Wissenschaft vom Gedachten, von der Erkenntnis; denn dann würde sie unweigerlich mit der Erkenntnistheorie zusammenfallen, wie es sich denn ja in Wirklichkeit wohl auch verhält. Mit der Uebermittlung der Erkenntnisse soll sie sich nach K. befassen. Dadurch wird zwar ihre Bedeutung als eine besondere, wenn auch methodisch von der Erkenntnislehre abhängige Disziplin sichergestellt; zugleich will es aber scheinen, als ginge sie damit ihres reinen theoretischen und folglich auch ihres spezifisch philosophischen Charakters verlustig. Schon im ersten Band des K.'schen Werkes ist ein starker pragmatistischer Einschlag ganz unverkennbar; er zeigt sich insofern, als die Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, daß sie die Wirklichkeit berechenbar machen und auf diese Weise die Orientierung in ihr ermöglichen solle. Hieraus erklärt es sich, und es ist nur konsequent, daß nun auch im zweiten Bande das Problem aus dem Bereich des Theoretisch-Methodischen in den des Praktisch-Normativen verpflanzt wird, daß an die Stelle des Problems der reinen Erkenntnis das der Mitteilung von Erkenntnissen tritt.

Diese geschieht vor allem durch die Sprache, und so nimmt K. die Sprache als hauptsächlichstes Werkzeug des wissenschaftlichen Verkehrs in seine Definition der formalen Logik auf: „Die formale Logik in dem soeben entwickelten Sinne hat es mit den Gesetzen oder, wenn wir uns noch ungewandter ausdrücken wollen, mit den Normen des durch die Sprache vermittelten Gedankenaustausches zu tun“. Diese Definition darf aber nicht zu eng gefaßt werden; außer dem sprachlichen berücksichtigt K. auch den ideographischen Ausdruck der Gedanken. Es finden sich bei ihm ebenso interessante wie lehrreiche Meditationen über Evolution und Bedeutung von Ideographie und Sprache, besonders in ihrem Verhältnis zur Logik. Allein man darf trotz K.'s Versuches einer scharfen Grenzabsteckung zwischen Logik und Sprachwissenschaft Zweifel darein setzen, ob es ihm gelungen ist, beide hinreichend auseinanderzuhalten. Zwar wirft er ausdrücklich den Logikern vor, daß sie „von des Aristoteles Zeiten an bis in die Gegenwart hinein mit wenigen Ausnahmen viel zu sehr an der Sprachform geklebt haben“, und sein Bestreben, diesen Fehler zu vermeiden, ist unverkennbar und im einzelnen gewiß auch oft von Erfolg gekrönt; allein er sollte einmal in Erwägung ziehen, ob nicht im Prinzip er, der „unter Urteil die sprachliche oder ideographische Formulierung eines Gedankens resp. einer Erkenntnis“ versteht, der „das Urteil . . . aus Wörtern oder ideographischen Zeichen zusammengesetzt“ sein läßt, der Gefahr einer Verquickung von Logik und Grammatik mehr erlegen ist als beispielsweise Kant, in bezug auf den er die ebenso seltsame wie unberechtigte Behauptung aufstellt, daß er „die sprachliche Form der Urteile zur Ableitung seiner Kategorientafel, die sprachliche Form der Schlüsse zur Ableitung seines Systems der transzendentalen Ideen in Beziehung brachte“.

Indem K., wie soeben dargelegt, im Urteil eine Zusammensetzung von Wörtern sieht, muß er die Lehre vom Begriff der vom Urteil voranstellen; denn die Wörter können und dürfen natürlich erst zusammengesetzt werden, nachdem über ihre Bedeutungen, über die durch sie ausgedrückten Begriffe, Klarheit geschaffen ist. Es ist bekannt, daß sich neuerdings — sofern nicht die völlige Gleichwertigkeit von Begriff und Urteil proklamiert wird — in steigendem Maße die Tendenz durchgesetzt hat, das Schwergewicht auf die Urteilslehre zu legen, und zwar sowohl von seiten der kritischen wie auch von seiten der psychologistischen Logik. K. will davon nichts wissen. Was er in dieser Absicht vorbringt, ist gegenüber den Motiven, welche die psychologistische Logik veranlassen, die Urteilslehre in den Mittelpunkt zu stellen, durchaus überzeugend; aber die Gründe, aus denen die Logik des Kritizismus sich entschlossen hat, das Urteil dem Begriff gleich- resp. überzuordnen, werden dadurch keineswegs entkräftet, auch nicht durch die diesbezüglichen Ausführungen an einer späteren Stelle.

Bevor K. aber noch an die Lehre vom Begriff herantritt, entwickelt er zunächst einmal in seinem ersten Kapitel „die obersten Gesetze des Gedankenverkehrs.“ Es handelt sich um die bekannten „Denkgesetze“, die jedoch von

ihm nicht als Formen der Erkenntnis, sondern der Erkenntnisübermittlung verstanden werden. So lautet bei ihm das Identitätsprinzip: „Beim Gedankenaustausch müssen die Bedeutungen, welche die Beteiligten mit den Wörtern oder ideographischen Zeichen bez. mit den gebräuchlichen sprachlichen oder ideographischen Formulierungen verbinden, identisch sein und bleiben“. Auf das „Bleiben“ legt K. einen ganz besonderen Wert: „Durch den Zusatz „und bleiben“ soll angedeutet werden, daß die Wortbedeutungen resp. Begriffe nicht allein nicht verändert, sondern auch nicht erweitert werden dürfen.“ Es ist gewiß richtig, daß jede Erweiterung des Begriffsinhalts „durch den individuell völlig verschiedenen Fortschritt der Erkenntnis ausgeschlossen“ ist und sein muß; es gibt aber nicht nur einen subjektiven, sondern auch einen objektiven Fortschritt der Erkenntnis. Wäre sich K. des in objektivem Sinne verstandenen unendlichen Progressus, der dem Wesen der Erkenntnis eignet, ihres Prozeßcharakters hinreichend bewußt geworden, so würde er gesehen haben, daß die objektbestimmende Identität sich mit einer objektiven Erweiterung des bestimmenden Begriffs sehr wohl verträgt, daß sie überhaupt nicht eine bloße Form der Erkenntnisübertragung, sondern ein Grundgesetz der Erkenntnis selbst ist.

Wie dem Prinzip der Identität, so dürfte K. auch dem des Widerspruchs nicht ganz gerecht werden. Um „Widersprüche in unseren Aussagen“, nicht um solche in der Erkenntnis selbst handelt es sich hier für K. Sie brauchen „durchaus nicht immer in unlogischem Denken ihren Grund zu haben, sie können auch aus nachlässiger oder ungeschickter Handhabung der Ausdrucksmittel, die uns zur Verfügung stehen, entspringen. Die Widersprüche, welche auch bei bedeutenden Denkern gar nicht so selten sind, müssen gewiß zum großen Teil gerade hierauf zurückgeführt werden.“ Die Widersprüche, die sich bei großen Geistern — z. B. bei Kant, auf den sich K. in diesem Zusammenhang bezieht — aus der eigentümlichen Struktur der Probleme, aus der immanenten Problematik des Gegenständlichen ergeben, die treibende Kraft des Widerspruchs beim Aufbau des Gegenständlichen selbst läßt K. unberührt.

Auch die Sätze vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde werden von ihm nicht als Fundamentalgesetze der Erkenntnis resp. Objektivität, sondern als bloße Normen des geistigen Verkehrs betrachtet. Immerhin wird man seine in Verbindung mit dem letzten Satz auftretenden Ausführungen gegen die psychologistische Evidenzlehre nur voll und ganz unterschreiben können.

Nach der Erörterung der genannten vier Gesetze wird im zweiten Kapitel das Augenmerk auf „die Hauptklassen der Wortbedeutungen“ gerichtet. Es werden zuerst die „Wörter für Kategorien“ behandelt. Kategorien sind — immer nach K. — dadurch kenntlich, daß sie niemals als echte Prädikate gebraucht werden können; denn sie geben keine Antworten, dienen vielmehr der Stellung von Fragen und Problemen. Es werden Sinnes- und Verstandeskategorien voneinander unterschieden. Die ersteren (Farbe, Geruch usw.) beziehen sich auf die sinnlichen Wahrnehmungen und bleiben in der Sphäre der Subjektivität; die letzteren (Lage, Dauer, Ursache usw.) dienen dem Aufbau der objektiven Wirklichkeit aus den gegebenen sinnlichen Wahrnehmungen resp. Wahrnehmungsordnungen. Die Lösung der von den Sinneskategorien bezeichneten Aufgaben wird durch die „Wörter für sinnlich Wahrgenommenes“ (für die einzelnen Farben, Gerüche usw.) versucht, welche keine eigentliche Erkenntnis enthalten und vermitteln; die Lösung der von den Verstandeskategorien bezeichneten Aufgaben wird durch die „Begriffe“ (zur Bestimmung der Lage, Dauer, Ursache usw.) geleistet, welche allein wahre Erkenntnis liefern und mitteilen.

Diese K.'s gesamte Untersuchungen beherrschende Unterscheidung erscheint aber als nicht unbedenklich. Der Festlegung von sinnlichen Wahrnehmungen dient alles logisch-wissenschaftliche Verhalten; selbst die abstraktesten Begriffe, wie wenig sie auch aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen, stehen doch in einem Verhältnis zu ihr, soll ihnen überhaupt Bedeutung zukommen. Andererseits geht es nicht an, den wissenschaftlichen Konstituierungen der Farben, Gerüche usw. die begriffliche Dignität abzusprechen. Gewiß sind auf diesem Boden vielfach noch nicht Begriffe von befriedigender wissenschaftlicher Exaktheit erreicht

worden; allein man ist immerhin auf dem Wege dazu oder strebt doch zum mindesten dahin. K. dürfte dem Wissenschaftscharakter der modernen Psychologie nicht ganz gerecht werden.

Das Gleiche gilt hinsichtlich des Wissenschaftscharakters von Zoologie und Botanik in Anbetracht dessen, was K. über „gemischte Wortbedeutungen“ oder „Halbbegriffe“ ausführt. Als solche Gebilde sieht er an „auf dem Gebiete der Zoologie und Botanik zahlreiche Wortbedeutungen, bei denen freilich auch ein Begriff, etwa Vogel oder Säugetier, zugrunde liegt, der dann aber durch die Verwendung von bloßen Sinnesqualitäten spezialisiert worden ist.“ Es mag richtig sein, „daß Buche und Eiche, Fichte und Kiefer, Pferd und Esel, Ziege und Antilope von den meisten Menschen durch die sinnlich wahrgenommenen Formen voneinander unterschieden werden“; das bezieht sich aber nur auf die psychische Entstehung der betreffenden Vorstellungen. Diese scheint K., der an anderer Stelle Psychologie und Logik scharf zu sondern strebt, hier nicht genügend von der logischen Bedeutung der betreffenden Begriffe zu trennen. Pferd und Esel im Sinne der Wissenschaft sind als gesetzliche Zusammenhänge gewisser Merkmale doch echte Begriffe! Im Uebrigen liegt die Sache ja wohl so, daß etwas entweder ein Begriff ist oder nicht, und die K.'schen „Halbbegriffe“ dürften gegen den — richtig aufgefaßten — Satz vom ausgeschlossenen Dritten verstoßen.

Als letzte Klasse der Wortbedeutungen werden die „Bezeichnungen für Einzelobjekte (Eigennamen und Stoffnamen)“ genannt, wobei sich u. a. eine anregende Auseinandersetzung mit Rickerts Theorie der individualisierenden Begriffsbildung auf historischem Gebiete findet. Auch zu diesen Ausführungen über die Eigen- und Stoffnamen ließen sich allerlei Anmerkungen machen, die aber mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum — leider — unterdrückt werden müssen.

Statt dessen mag sich die Betrachtung dem dritten und vierten Kapitel zuwenden, deren Thema „die Begriffsbildung“ ist. Zunächst werden die „Begriffe zur Unterscheidung und Vergleichung“ erörtert, nämlich die Zahl-, die Maß- und — interessanter Weise auch — die Münzbegriffe, sodann die „Begriffe zum räumlichen Aufbau der Wirklichkeit“, d. h. die der Lage, Gestalt und Größe resp. der Lage-, Gestalts- und Größenverhältnisse. Von der Begriffsbildung in der Mathematik (Arithmetik und Geometrie) richtet sich die Untersuchung zu der in der mathematischen Naturwissenschaft (Chemie und Physik); es handelt sich um die „Begriffe zum zeitlichen Aufbau der Wirklichkeit“, um die zur Bestimmung von Zeitlage, Zeitgestalt und Zeitgröße. Schließlich folgen die „Begriffe zum teleologischen Aufbau der Wirklichkeit“, Begriffe der Biologie, Medizin, Psychologie, Rechtswissenschaft, Ethik, Theologie, aus der „Welt der Technik und überhaupt dessen, was die Menschen planmäßig und willkürlich schaffen“ (Uhr, Luftschiff) sowie von „menschlichen Einrichtungen und Veranstaltungen“ (Aktiengesellschaft, vor allem Staat). Durchweg wird höchst verdienstlich die „Selbständigkeit oder Autonomie der Begriffsbildung“ stark betont; durchweg wird aber auch leider nicht minder stark das Ziel der Begriffsbildung ausschließlich als ein „denkökonomisches“ angesprochen, ihre Aufgabe einzig darin gesetzt, die Wirklichkeit zwecks Ermöglichung praktischer Orientierung in ihr „berechenbar“ zu machen. Ob man bei einer solchen biologistisch-pragmatischen Einstellung überhaupt von „Selbständigkeit oder Autonomie der Begriffsbildung“ sprechen kann und darf, mag dahingestellt bleiben.

Immerhin: die Spontaneität der Begriffsbildung wird in entschiedener Weise verteidigt, und im fünften Kapitel, das eine „Auseinandersetzung mit anderen Theorien der Begriffsbildung“ bringt, findet sich eine prachtvolle Abrechnung mit den empiristischen Abstraktionslehren. Sie stellt das Glanzstück des K.'schen Buches dar. Wesentlich schwächer und nur wenig überzeugend sind aber K.'s Einwände gegen die Marburger und Badener Schule, welche sich auf die Stellung dieser Schulen zu dem Problem des Verhältnisses von Begriff und Urteil einerseits und zu dem Problem einer möglichen Begriffserweiterung andererseits beziehen. Es ist davon im vorigen bereits gesprochen worden.

An die Untersuchung der Begriffe schließt sich im sechsten Kapitel die

von „Frage und Urteil“ an. Diese Zusammenstellung hat ihren Grund darin, daß nach K. „das Urteil als Ausdruck einer Erkenntnis stets als Antwort auf eine Frage aufgefaßt werden kann.“

Als erste von drei Hauptgruppen der Urteile stellt K. die analytischen Urteile heraus. Seine Auffassung dieser muß Bedenken erregen. Wenn er sagt: „Die Fragen, nach denen die echten analytischen Urteile orientiert sind, laufen sämtlich darauf hinaus, welche Bedeutung in der Psyche des Urteilenden mit einem Ausdruck verbunden sei“, wenn er meint, daß es sich bei den analytischen Urteilen „um die Angabe der Bedeutung handelt, welche von dem urteilenden Subjekt selbst mit dem betreffenden Worte verbunden wird“, so wird das logisch-objektive Problem offensichtlich ins Psychologisch-Subjektive hinübergespielt.

Auch die K.'schen „Wahrnehmungsurteile“ bergen Schwierigkeiten in sich, nämlich alle die Schwierigkeiten, die von Kants Gegenüberstellung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile her bekannt sind. Der Zweifel, der im vorigen in bezug auf K.'s Unterscheidung zwischen Sinnes- und Verstandeskategorien resp. zwischen Wörtern für sinnlich Wahrgenommenes und Begriffen geäußert wurde, bezieht sich naturgemäß auch auf die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erkenntnisurteilen.

Diese bilden nach K. die dritte Urteilstklasse. Bei ihnen müssen die apriorischen (die mathematischen usw.) und die aposteriorischen (die empirischen Einzelurteile nebst ihren Zusammensetzungen und die empirischen Allgemeinurteile) voneinander gesondert werden.

Im Anschluß an die soeben geschilderte Urteilsteilung werden im siebenten Kapitel „Begründung und Beweis“ der Urteile behandelt. Hierbei verdient volle Zustimmung der Standpunkt K.'s, daß alle Urteile, selbst „die Axiome der Euklidischen Geometrie“, begründet werden können und müssen; auch wird es vielen aus dem Herzen gesprochen sein, wenn er den syllogistischen Figurenkram wie noch „so manches andere in der traditionellen Logik“ als bloße „Spielerei“ bezeichnet.

So fehlt es in dem auf jeden Fall beachtenswerten K.'schen Werke trotz manchem, woran Ausstellungen vom Standpunkt wahrhaft kritischer Logik aus unvermeidlich sind, nicht an solchem, das man freudig begrüßen kann. Zu den bereits genannten Vorzügen im einzelnen gesellen sich andere, die durch das Ganze gehen. Die schon bei der Anzeige des ersten Bandes rühmend anerkannte Weite des von K. beherrschten Gesichtsfeldes tritt in diesem zweiten Bande beinahe noch mehr hervor; selbst die Geschichtswissenschaft, deren Ignorierung in der Besprechung des ersten Teils mit Bedauern konstatiert wurde, ist jetzt doch wenigstens in der vorher erwähnten Auseinandersetzung mit Rickert berücksichtigt worden. — Die durchgängige Klarheit und Anschaulichkeit der mit vielen einfacheren Beispielen ausgestatteten Darlegungen ist ein weiterer Vorzug des Buches. Seine Brauchbarkeit für den, der Föhlung mit der modernen Logik zu gewinnen strebt, wird noch dadurch erhöht, daß bei der Erörterung verschiedener Fragen die gegensätzlichen Antworten, die man auf sie gegeben hat, einander gegenübergestellt werden. Überhaupt ist daran festzuhalten, daß der Wert des Werkes mehr in der instruktiven Aufrollung und Entwicklung der Probleme liegt als in dem Weg, den K. zu ihrer Lösung einschlägt, oder gar als in den von ihm beigebrachten Lösungen.

Berlin-Wilmersdorf.

Kurt Sternberg.

Lewin, Kurt, Privatdozent an der Universität Berlin. Die Verwandtschaftsbegriffe in Biologie und Physik und die Darstellung vollständiger Stammbäume. Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Dr. Julius Schaxel. Heft 5. Berlin, Verlag Gebr. Bornträger. 1920. 34 S.

Das Heftchen ist ein Teil einer noch zu veröffentlichenden größeren „wissenschaftstheoretisch vergleichenden“ Arbeit. Was ihm eine mit dem geringen Umfang kontrastierende und, wie wir glauben, erhebliche Bedeutung für die Logik,

besonders die Kategorienlehre, verleiht, ist nicht nur die Forderung einer vergleichenden Wissenschaftstheorie; dieser Gedanke ist auch anderweitig schon ausgesprochen worden und liegt heute gewissermaßen „in der Luft“. Das wesentliche Moment erblicken wir in der nachdrücklich vertretenen methodischen Forderung, daß nicht ohne weiteres gleichlautende Begriffe verschiedener Wissenschaften wegen ihrer äußeren Aehnlichkeit als „wissenschaftstheoretisch äquivalent“ angesehen werden dürfen, sondern daß der Grundsatz der vergleichenden Morphologie entsprechende Anwendung finden muß, nach dem nur „homologe“ Objekte in Parallele gezogen werden dürfen. Diese Homologie, diese Aequivalenz ist in jedem Falle durch sorgfältige Untersuchung nachzuweisen. Wie diese Forderung zu verstehen ist, wird nun in sehr scharfsinniger Weise an einer Untersuchung der Verwandtschaftsbegriffe in Physik und Biologie dargelegt, wobei in die Physik auch die Chemie einbegriffen wird. Nur die Grundgedanken seien kurz hervorgehoben:

In der Chemie wird als Verwandtschaft einmal die Affinität oder „Fähigkeit zur Vereinigung“, zweitens die Aehnlichkeit des Verhaltens unter verschiedenen Bedingungen, die „Eigenschaftsähnlichkeit“, bezeichnet. Ein Beispiel der 1. Art bilden etwa Chlor und Wasserstoff, eines der 2. Art Chlor und Brom. Beide Begriffe fallen keineswegs zusammen: Stark affine Stoffe sind sogar in der Regel eigenschaftsunähnlich.

In der Biologie gibt es dagegen vier verschiedene Verwandtschaftsbegriffe, von denen nur zwei wissenschaftstheoretisch den beiden chemischen äquivalent sind; diese beiden stellen Ausprägungen der „Eigenschaftsbeziehung“ dar. Organismen gelten als verwandt, 1) „wenn sie selbst oder ihre Geschlechtsprodukte sich zur Bildung neuer Organismen real vereinigen“ können (Vereinigungsfähigkeit), und 2) wenn sie gleiche oder ähnliche Eigenschaften haben, einem gleichen oder ähnlichen „Typus“ angehören. In einer interessanten, den Kernpunkt der gegenwärtigen Diskussion über den Darwinismus berührenden Untersuchung wird gezeigt, daß in enger Uebereinstimmung mit der Chemie biologisch eine „Typenverwandtschaft“ anzusetzen ist, die unabhängig von der tatsächlichen, geschichtlichen Entwicklung ist und systematischen Charakter hat. Bei einem so zu fordernden „ideellen Stammbaum“, der „nicht nur die zufällig entstandenen, sondern die überhaupt möglichen Organismen umfassen“ müßte, handelt es sich also nicht darum, daß die geschichtliche Entwicklung gerade diesen bestimmten Verlauf genommen hat, sondern in „Aequivalenz“ zur „Ableitbarkeit“ von Verbindungen oder Elementen in der Chemie darum, daß eine ideelle begriffliche Ableitung möglich ist. Es ergibt sich also ein „natürliches System“, das mit dem phylogenetischen nicht identisch ist oder wenigstens zu sein braucht. Ueber seine Durchführbarkeit wird der Fortgang der Biologie entscheiden müssen.

Außer diesen beiden Begriffen finden sich in der Biologie noch andere, in denen Verwandtschaft als „Existentialbeziehung“ gefaßt wird. Für diese sind die bei den vorgenannten Begriffen wesentlichen Gleichheiten oder Unähnlichkeiten des Verhaltens oder der Entwicklung gleichgültig. Solche Beziehung kann zwischen Gebilden bestehen, die entweder aus einander hervorgegangen sind oder aber gemeinsame Vorfahren oder Nachkommen besitzen. Im letzteren Falle ist weiter zu unterscheiden zwischen „Gattenschaft“ (Connubialverwandtschaft) und „Blutsverwandtschaft“ (consanguinitas). Diesem entspricht in Physik und Chemie keine äquivalente Beziehung. Unter einander sind sie durch verschiedene Arten von Existentialreihen gekennzeichnet, an denen die grundlegende Verschiedenheit von Biologie und Geschichte zu Tage tritt. Aus der Verkenntung dieser Tatsache ergibt sich die Erklärung für die Unvollkommenheit aller bisherigen Stammtafeln und der Vorschlag einer „chronologischen Stammtafel“, über deren Wert und wissenschaftliche Zweckmäßigkeit aber nicht die Philosophie, sondern die Biologie zu entscheiden haben wird.

Dresden.

Privatdozent Dr. Walter Blumenfeld.

Moog, W., Privatdozent an der Univ. Greifswald, „Logik, Psychologie und Psychologismus“. Halle a. S., (Max Niemeyer) 1920. VIII + 306 S.

Der I. Teil dieses Werks ist stellenweise anders und noch unerweitert im Archiv f. d. ges. Psychologie Bd. 37 (1918), Heft 4 erschienen, der andere Teil ist dreimal so stark. Beide Teile gehören wie kritische mit positiven Aufstellungen zusammen (2). Wie M. schon in einem Aufsatz der Kant-Studien (23. Jahrg. 1918, Einheit und Zahl, S. 302 f.) als sein Hauptaugenmerk „das System als das primäre, apriorische Einheitsprinzip“ (136) heraustreten läßt, so ist auch das vorliegende Werk „wissenschaftssystematisch“ gerichtet.

Der I. Teil zeigt, wie die moderne Philosophie bei der Auseinandersetzung mit zentralen Fragen zu einer Zweiteilung versucht ist: die derjenigen entspricht, welche alle philosophischen Strömungen den zwei Gruppen: Idealismus (Kritizismus) und Realismus (Positivismus) zuordnen läßt (1) und sich im Besonderen — namentlich seit Aufschwung des Kantianismus einer- und der Naturwissenschaft andererseits — in der Gegenüberstellung von Logik und Psychologie bekundet (2): so spricht Kant von psychologiefreier Logik und einer angewandten mit psychologischen Prinzipien (4); so sieht sich M. insbesondere angesichts der Unterscheidung philosophischer von empirischer Psychologie bei Lipps und Natorp zur wissenschaftssystematischen Frage veranlaßt: was die Glieder solcher Unterscheidung mehr als den Namen gemein hätten (45, 58, 245), und ob nicht das philosophische Glied nicht nur keine eigentliche Psychologie mehr, sondern geradezu Logik oder doch durch diese ersetzbar sei und zwar zu Gunsten umfassenderer Einheit (46, 59), ebenso fragt M., ob Cohen nicht aus unzulänglicher begrifflicher Darstellung doppelt Abschluß suche (55), und betont z. B. gegen Natorp, daß die Logik auch als Abschluß gelten kann (58), mit Aufstellung einer „allgemeinen Psychologie“ indes das Philosophische das Psychologische verdränge (60), wie Lipps seine „Psychologie als Grundwissenschaft“ zu transzendentaler Logik mache (46). Umgekehrt verleite der Name Psychologie, auf Umfassenderes übertragen, zu Psychologismus (45). Als ein Verdienst Cohens wird erwähnt, daß sich von der transzendentalen Methode aus der Psychologismus zu einem System der Erkenntnis außerstande zeige (53). Als Fortschritt Natorps über Lipps hinaus wird hingestellt, daß bei Lipps die Psychologie „grundlegend“ auftrete, nicht mehr aber bei Natorp (58). Metaphysizierender Psychologismus wird u. a. bei Husserl (34), Lipps (43, 48) und Natorp (59) konstatiert. Indem Psychologismus mit Rehmknecht als metaphysisch verhüllter Dualismus gefaßt wird (73), erscheint Rickert schon im Ansatz einer Transzendenz als in psychologischer Selbstverwicklung befangen (63) . . . ja selbst Kants Lehre von „Synthesis“ und Unterscheidung von „analytischen und synthetischen Urteilen“, da „Synthesis“ doch irgendwie eine „innere Tätigkeit des Bewußtseins“ voraussetze (74). Auch Wundts Heranziehung von Genetischem wird als solche für Psychologismus erkannt (71). Immerhin läßt der I. Teil annehmen, daß sich die moderne Logik zur Anerkennung der Durchschlagskraft des Psychologismus-Vorwurfs durchgerungen hat (36).

Der II. Teil verwirft materiale wie formale Einteilungsgründe für Wissenschaften und gliedert diese teleologisch-systematisch (137, 142). „Die Wissenschaften ordnen sich . . . nach logischen Bestimmtheitsstufen“ (143). „Wenn man die Gegenstände“ der obersten, philosophischen „Wissenschaftssphäre“ ideale < nennt, so“ ist doch „ihr . . . Sein . . . nichts Existential, sondern . . . der systematische Geltungszusammenhang, in den sie eingeordnet sind“ (144). Die Verbindung zwischen ihr und den „Einzelwissenschaften“ stellt die Mathematik her“ (148), material-systematisch: die Psychologie (236, 275). Die „Geisteswissenschaften“ erscheinen als „subjekt-petal“ (161), die „Naturwissenschaften“: als „subjekt-fugal“ (162). — „Es bestehen keine primären konstitutiven Beziehungen von der Psychologie zur Logik“ (274, 154); doch kann „bei der Eruiierung des einzelnen Praktischen und Normativen die psychologische Beziehung von Nutzen sein“ (277), und damit mittelbar auch die Logik in ihrem faktischen Aufbau gefördert werden, . . selbst experimentelle . . Denkpsychologie darf nicht als unnütz bezeichnet

werden (allerdings wird man über den engen Bezirk wie ihn z. B. die Külpe'sche Schule bearbeitet, hinauszukommen suchen müssen)“.

Bei allem Logismus wird doch Logizismus zurückgewiesen (27, 34, 43, 52, 78, 135, 216), . . ja der Psychologismus von mancher Kritik zunächst entlastet, um hinterher triftiger widerlegt zu werden. So zeigt sich, daß es ein zweifelhafter Dienst an der Logik ist, ihr mit Husserl alle Logizität zuzuweisen und so in der Psychologie etwa nur Relativität, Anthropologismus anzutreffen; vielmehr wird dadurch die Verwandtschaft zwischen Logischem und Realem verkannt (15, 53, 54). „Die Natur wäre nicht Natur, noch die Gesetzmäßigkeit der Natur Gesetzmäßigkeit, wenn sie nicht als solche logisch wären“ (203). „Nicht einmal das Empirische könnte als Empirisches bestimmt werden, wenn es nur Empirisches und nicht auch Logisches wäre“ (260). So steht die Logik auch über den Gegensätzen zwischen Subjekt und Objekt (144), Materie und Form (208), richtig und unrichtig (226), empirisch und ideal; theoretisch und praktisch; allgemein, besonders und Abstraktionstheorie (233), reflektiert und unreflektiert (266). Die Erkenntnistheorie wird mit Fug der Logik eingeordnet (65, 231): beachtenswert sind hierüber insbesondere die Bemerkungen zur Abbildtheorie (81, 286). Die logische Grundlegung ist autonom, insbesondere gegenüber den psychischen Akten (59), da sie darin, mit Kant zu reden, nicht „entspringt“, obzwar „anhebt“ (258). Zu wünschen wäre eine Untersuchung dieser Autonomie z. B. mit Rücksicht auf Rehmkes „Grundwissenschaft“ und Ziehens „Gignomonologie“. — Rezensent erblickt unter wenigen Vorbehalten in dem Werke einen unübergehbaren Markstein des Psychologismustreits, und hofft, daß Forschungs- wie Darstellungsarbeit durch denkechnische Vervollkommenung mathematisch-logischer Hilfsmittel immer exakter, einstimmiger in der Richtung führt, wie sie die Worte bezeichnen: „im Denken des Erlebbaren liegt das Ziel der Philosophie, nicht im Denken des Erlebbaren“ (59).

Stuttgart.

Dr. K. F. Endriß.

Moog, W., Privatdozent an der Univ. Greifswald. Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. Halle a. S., (Max Niemeyer) 1919. 24 S.

Im Gegensatz z. B. zu Külpe und Ostwald ist die Philosophie für M. keine vorbereitende und von Einzelwissenschaften eng abhängige Zusammenfassung (12, 11, 15), oder Wissenschaft als ihr Objekt voraussetzende Riehl'sche „Wissenschaftslehre“ (16), noch > kritische Ergänzung < im empiristischen Sinne Machs (12), harmonisierende Induktion wie bei Wundt und Külpe (13, 14), oder methodisch veränderte Fortführung von Wirklichkeitsproblemen wie bei Rickert (17); sondern — abgesehen von vorstufenmäßiger Weltanschauung — Wissenschaft (23, 24). „Wissenschaft wird in ihrem Wesen nicht durch das empirische Material bestimmt“, sondern vom System aus (14). Diesen Wesenszug hat die Philosophie sonach nicht voraus; auch besteht ebendeswegen kein methodischer Unterschied, wie ihn Rickert auf Wert- und Sinnprobleme stützt, denn metaphysische Probleme „sind in gleicher Weise Erkenntnisprobleme“ (17). Obwohl M., Rickert und Boutroux z. B. in Vergleich ziehend, bei Husserl Philosophie > als strenge Wissenschaft < unterstrichen sieht; bezweifelt er doch auch die „Hinlänglichkeit“ phänomenologischer Methode (24). — „Philosophie braucht die Beziehung zum Leben nicht zu lockern“ (24). Die geschichtliche Entfaltung der Philosophie kommt übersichtlich und lebendig zur Darstellung (6—20), was die Schrift — zumal mannigfache Beziehungen zu Einzelberufen betont werden — für Seminarzwecke empfehlen dürfte. „Noch weiß z. B. der Jurist vielfach nicht, wie sehr seine Wissenschaft nicht nur auf philosophischen Grundlagen ruht, sondern auch . . philosophischer Erkenntnis bedarf“: „bei der Gesetzesauslegung und Urteilsformulierung ist . . oft spezielle logisch-wissenschaftliche Erkenntnis nötig“ (21). Mit Fug wird hervorgehoben, daß die Philosophie . . insbesondere die Mathematische Logik nicht auf mathematischen Voraussetzungen beruhen kann, sondern die Mathematik philosophische Grundlagen benötigt (19). „Die Einzelwissen-

schaften können aus inneren, objektiven Gründen nicht für sich dastehen“ (15). — „Einzelnes und Allgemeines sind relativ, die Philosophie aber geht auf das letzte Allgemeine“ (16), und „diese Beziehung ist in ihrer reinsten Form die logisch ableitende der allgemeinen Logik“ (17). „Eine Begründung . . kann das Einzelne nur durch Allgemeines empfangen“, durch die „Idee der Erkenntnis“, „das logische Prius vor den Einzelwissenschaften“ (15). „Eine solche allgemeine Wissenschaftslehre muß Logik und Methodologie der Wissenschaftlichkeit überhaupt sein, . . die Prinzipien aller Erkenntnis enthalten . .“ und zwar nicht bloß formal, wie z. B. Zeller die Methodologie von inhaltlichen Voraussetzungen trennen will (16). — Bequeme Lesbarkeit macht die Schrift zu einem geeigneten Uebergang auf M.'s schwierigeres Werk „Logik, Psychologie und Psychologismus.“

Stuttgart.

Dr. K. F. Endriß.

Phalén, Adolf, Professor an der Universität Uppsala, Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, Inaugural-Dissertation. Uppsala 1912. Akad. Buchdruckerei. 458 S. Preis zur Zeit 8,25 schwed. Kronen.

Wenn der Weg von Kant über Fichte zu Hegel der Ausdruck einer mit immanenter logischer Notwendigkeit fortschreitenden Entwicklung der Kantischen Lehre ist (siehe: Liebert, Wie ist krit. Philosophie überhaupt möglich? S. 33), dann könnte es sein, daß auch die heutige deutsche Philosophie, fünfzig Jahre nach dem „Zurück zu Kant“, wieder nahe bei Hegel steht. Darum muß die Absicht zeitgemäß sein, den Nerv dieses Fortgangs von Kant zu Hegel herauszupräparieren, zumal wenn sie sich mit dem Gedanken verbindet, diesen ganzen Prozeß zwar als in sich konsequent, seine Voraussetzungen aber als verfehlt nachzuweisen. Diesen Versuch hat der schwedische Forscher in vorliegendem geistvollen Werk gemacht, welches in der Hegelforschung u. E. einen Höhepunkt darstellt¹⁾.

Phalén erbringt zuerst einen Beweis (S. 15—136) für seine Grundannahme, daß das Hauptproblem Hegels das erkenntnistheoretische ist, daß alle wichtigeren Begriffe bei Hegel erkenntnistheoretisch charakterisiert sind und daß sein Gedankengang nur die konsequente Entwicklung der Voraussetzungen ist, die von vornherein im Erkenntnisproblem, wie dieses schon Kant gestellt hat, liegen. Dieses Problem wird (S. 7) als „die Frage nach der Möglichkeit für das Subjekt, seine Uebereinstimmung mit etwas von ihm unabhängigem Objektiven zu wissen“ formuliert, und es werden sowohl die Kantische (Wie kann Erkenntnis objektive Gültigkeit haben?) als auch die Hegel'sche (Wie ist Erkenntnis des „Dinges an sich“ möglich?) Fassung desselben auf obigen allgemeinen Ausdruck reduziert. Phalén ermittelt aus den Bedingungen des Problems, daß von diesem bei Hegel verschiedene Auffassungen vorliegen müssen: eine, die das Problem nur als „propädeutisch“, eine andere, die es als „der Wissenschaft angehörig“ faßt. Zugleich wird klar, daß die ganze Methode Hegels — als eine solche der „Subjekt-Objektivität“ — eben eine Methode nur zur Lösung des Erkenntnisproblems sein kann, wie auch, daß für Hegel selbst sein Hauptproblem notgedrungen sowohl das erkenntnistheoretische ist als auch nicht ist. Da es nun Phalén auch gelingt, den Erkenntnisgegensatz als in den wichtigsten Trilogien der Hegel'schen Logik hervortretend nachzuweisen (S. 184—227), so kann er nun von seiner Grundannahme aus eine wirkliche Erklärung des ganzen Systems versuchen (S. 293—389), welche die Hegel'sche Philosophie nicht einfach als Nest von Widersprüchen und Hegel selbst als „logisch Schwachsinnigen“ behandelt, sondern die inneren Motive bloßlegt, welche genau zu der dialektischen Entwicklung führen mußten, die Hegel nur furchtlos und folgerichtig durchgeführt hat. Alle die ständig wiederkehrenden Doppelgedanken und Zweideutigkeiten, welche die Verzweiflung aller Kommentatoren bilden und denen gegenüber die Kritik sich bisher darauf beschränkt hat, sie einfach zu konstatieren, enthüllen sich in Phalén's Interpretation als voll-

1) Insbesondere seien die Bearbeiter der Hegelpreisaufgabe auf das Buch hingewiesen.

kommen konsequent, indem nämlich gezeigt wird, wie man mit Hegel's Voraussetzungen nicht, ohne sich zu widersprechen, seine Entwicklungen leugnen kann (S. 241). Als die letzte Quelle des Irrtums in diesem ganzen Fortgang erscheint der Subjektivismus in Form einer letzten Annahme, „daß das Subjekt nur sich selbst auffassen kann“ (S. 335). Das Erkenntnisproblem aber hat eben von vornherein eine solche Struktur — basierend auf dieser letzten Annahme —, daß ein jeder, der es sich stellt und in seiner Behandlung desselben nicht von allem Anfang an zur Einsicht in die Unmöglichkeit der Voraussetzungen gelangt, aus denen überhaupt das Problem hervorgeht, den ganzen Gedankengang, welcher schließlich zur Dialektik führt, annehmen muß und ihn nicht, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, leugnen kann. Wie man sieht, ist Phalén's Behauptung ziemlich weitgehend und sehr geeignet, dem gegenwärtigen Gang der Philosophie zu Hegel hin Schwierigkeiten zu machen; erscheint doch der ganze Kantische Standpunkt mitbetroffen (S. 250—262). Von hier aus zeigt sich auch erst der Untertitel, den Phalén seinem Buche gibt: „Die Erkenntniskritik als Metaphysik“ im richtigen Licht. Sowohl in der Kantischen Fassung des Erkenntnisproblems in der Analytik (Wie können subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben?), wie auch in den verschiedenen Fassungen der Neukantianer soll nach Phalén implicit ausgesprochen sein, daß die Einheit des Bewußtseins schließlich eins sein soll mit der des Objekts und umgekehrt, soll eine Erklärung liegen, wie etwas von dem Bewußtsein Unabhängiges möglich ist oder bewußt werden kann. Daraus ergibt sich: „Soll das Objekt aus dem Subjekt erklärt werden, so setzt man voraus, daß es ein Problem ist, wie es überhaupt etwas von dem Bewußtsein Unabhängiges geben kann. Dies ist aber nur dann ein Problem, wenn man meint, daß das, was aufgefaßt wird, eben von dem Bewußtsein abhängig ist“. Das Problem, das Kant durch seine Analyse lösen will, läuft dann, wie Phalén meint, auf die, nur vom Standpunkt des Subjektivismus aus sinnvolle Frage hinaus, wie die Auffassung des vom Subjekt Unabhängigen möglich ist, mit anderen Worten: auf die Forderung, mit Hilfe einer konstruierenden Methode (S. 393) aus dem Subjekt das Objekt und damit den ganzen Inhalt der Erkenntnis herzuleiten (S. 349). Kant freilich hat diese extremen Folgerungen niemals gezogen. Hegel aber führten sie zu seiner Methode der „Subjekt-Objektivität“ mit allen dialektischen Konsequenzen. Es liegt also schon auf dem transzendentalphilosophischen Standpunkt, insofern dieser vom Subjekt als dem einzig Unmittelbar gegebenen, dem Einzigen, das unabhängig von anderen (S. 292) aufgefaßt werden kann, ausgeht, die innere Notwendigkeit vor, daß das erkenntnistheoretische Problem Kant's in das metaphysisch-kosmologische Fichte's, Schelling's und Hegel's umschlägt.

Es ist unmöglich, von dem reichen philosophischen Inhalt dieses Buches, welches in den letzten Kapiteln auch den persönlichen Entwicklungsgang Hegels und ebenso die ganze Hegelliteratur in die Betrachtung einbezieht, in kurzen Worten einen Begriff zu geben. Der Verfasser hofft, binnen kurzem auf die Philosophie Phalén's näher eingehen zu können. Jedenfalls wäre es sehr zu wünschen, daß dieses, an deutscher Philosophie genährte Werk des ausländischen Verfassers auch in Deutschland die gebührende Beachtung fände.

Innermanzing, Niederösterreich.

Franz Kröner.

Rauschenberger, Walter, Dr. jur., Der kritische Idealismus und seine Widerlegung. Quelle und Meyer, Leipzig, 1918. 108 Seiten.

Der kritische oder transzendente Idealismus erfährt eine immer stärker werdende Opposition. Das Buch von Dr. Walter Rauschenberger „Der kritische Idealismus und seine Widerlegung“ steht fast ganz auf dem Boden des transzendentalen Realismus, diesem bis vor kurzem noch so wenig beachteten Standpunkt E. v. Hartmann's, und versucht, von dieser Ebene aus Sturm zu laufen gegen das starke Bollwerk des Kant'schen Standpunktes, der bis jetzt vielen noch als unbezwinglich galt.

Zunächst sucht der Verf. die von Kant festgehaltene Idealität der Zeit als

aus einseitiger Beweisführung herrührend nachzuweisen. Auch ihm ist eine unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich. Kant hat sich aber schon damals dem Urteil „einschender Männer“, die im Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, also in der Veränderung etwas wirkliches erblickten, verschlossen und ist bei seiner Behauptung, daß das Bewußtsein die Zeit aus sich erzeuge, geblieben. Danach könnte es keine Zeiträume geben, in denen keine Subjekte des Erkennens vorhanden sind. Unsere Auffassung vergangener Zeiten gehöre bereits zur phänomenalen Betrachtungsweise. Aber wenn man diesen Phänomenalismus weiter denkt, so kommt man zu dem Ergebnis, daß subjektlose Zeiten niemals existiert haben können. Die ganze mathematische Naturwissenschaft würde zusammenstürzen, wenn man diese Konsequenz ernst nimmt.

Rauschenberger gibt selbstverständlich zu, daß unser Bewußtsein das einzige absolut gewisse sei und bleibe, daß wir uns aber das Tor zu den feinsten Erkenntnissen verschließen würden, wenn wir auf dieser engen Erfahrungsbasis stehen blieben, „wenn das positivistische Erkenntnisprinzip der Weisheit letzter Schluß wäre“. Um nicht vollständig in Skeptizismus zu versinken, bedarf es der Anerkennung der Wahrscheinlichkeit neben der Gewißheit, und die „Ethik der Erkenntnis“ legt uns die Verpflichtung auf, den Umfang unserer Erkenntnis nach allen Seiten zu erweitern, um zu positiven, aufbauenden Resultaten zu gelangen, selbst auf die Gefahr hin, daß diese nicht den Anspruch auf apodiktische Gewisheit erheben können. Eine Wahrscheinlichkeit, die der Gewisheit nahe kommt, ist von ebenso großem Werte wie die Gewisheit selbst, die ja nur in den allerseisten Fällen, wenn überhaupt, gewährleistet wird: wir handeln und leben nur auf Wahrscheinlichkeiten hin, die wir aber vorläufig als Gewisheiten behandeln wie z. B. die Meinung, daß wir am nächsten Tage noch am Leben sein werden. Hartmann war wohl der erste Denker, der den Anspruch der Geltung der Wahrscheinlichkeit auf philosophischem Gebiet erhob, damit allen Anfeindungen der Positivisten und Idealisten, die nur in der apodiktischen Gewisheit die Ehre der Wissenschaft gewahrt sehen, einen festen Schild entgegenstreckend. Ich begrüße es mit Freuden, daß jetzt von allen Seiten sich die Stimmen mehren, die auch hier auf seine Seite treten.

Wir können, so meint Rauschenberger, uns vielleicht noch die ganze materielle Welt als unser eigenes Vorstellungserzeugnis vorstellen, nicht aber die Bewußtseinsvorgänge anderer Subjekte, die nur als etwas durchaus von uns verschiedenes, in das wir keine Einsicht haben, erscheinen, worüber uns auch das Prinzip der Phänomenalität nicht hinweghilft. Die Kategorien Kants haben alle eine Beziehung zur Zeit, sind also auch nicht ideal, da die Zeit nicht ideal ist. Alle Bestimmungen der Dinge an sich sind nicht nur an das Subjekt geknüpft, sondern haben auch transzendente Gültigkeit. Wäre es anders, wäre das Sein der Dinge raumlos und zeitlos, gäbe es dort weder Einheit noch Vielheit, weder Kausalität noch Substanz, so hätte es allerdings nichts mehr mit uns gemein.

R. ist aber garnicht der Ansicht, daß Kant das Ding an sich als eine bloße Idee betrachtet habe; Kant hat im Streit gegen Fichte diese Auffassung mit vollem Bewußtsein zurückgewiesen und sagt in der Kritik d. r. Vernunft, daß es ungereimt sei, von Erscheinung zu reden, ohne die Existenz eines Dinges anzunehmen, das da erscheint. Auch Hartmann rechnet Kant zu den Vorgängern seines transzendentalen Realismus; von Kant stammt sogar diese Bezeichnung. Kant nimmt für die körperlichen Dinge an sich, die er allerdings nur dem Daß nach für erkennbar hält, während bei den Geistern auch das Was erkennbar sei, transzendente Kausalität an, damit ist aber schon der reine Idealismus aufgegeben.

Den reinen Logikern gegenüber betont R. das von der Marburger Schule so streng verpönte psychologische Moment bei Kant. Das Subjekt ist eine psychische Realität, die Behauptung Kants, daß Raum und Zeit Anschauungsformen des Subjekts seien, ist ein psychologischer Gesichtspunkt; die Vermischung der psychischen und logischen Betrachtungsweise ist Psychologismus, ebenso die Abückung des Dinges an sich von allen humanen Denkformen, die damit also rein auf das psychische Gebiet verwiesen werden.

Es wird sich jetzt nur noch ein Streit zwischen Unterarten des transzendentalen Realismus abspielen können, aber die Existenz der Dinge an sich und ihre realen Beziehungen zum Bewußtsein werden nicht mehr geleugnet werden können. Damit aber ist der kritische oder transzendente Idealismus in der Wurzel gebrochen.

Berlin.

Alma von Hartmann.

Schneider, Ilse, Dr., Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein. Berlin, Julius Springer 1921. 75 S. 12 Mk.

Von den nun schon ziemlich zahlreichen Untersuchungen über das Verhältnis der Kant'schen Philosophie zur Relativitätstheorie unterscheidet sich die kleine mit großer Klarheit und Sachkenntnis geschriebene Schrift dadurch, daß sie den historischen Kant mit dem lebendigen Einstein vergleicht und nicht dem einen zu Liebe aus dem andern einen Popanz macht. Nach einer kurzen Wiedergabe der Raum-Zeit-Lehre Newtons werden Kants Anschauungen über Raum, Zeit und Bewegung dargestellt, und zwar nicht nur, wie es gewöhnlich geschieht, nach der „Kr. d. r. V.“, sondern auch nach den vorkantischen Schriften und vor allem nach den „metaphysischen Anfangsgründen“. In der sehr prägnanten Darstellung der Einstein'schen Theorie ist ein Punkt gebührend hervorgehoben, der meist beim Uebergang von der speziellen zur verallgemeinerten Theorie nicht genügend klargestellt wird, nämlich, daß die Eigenzeitdifferenz in benachbarten Weltpunkten nach der allgemeinen Theorie genau in derselben Weise mit Maßstäben und Uhren meßbar ist wie in der speziellen Theorie (S. 46 f.).

Für den Vergleich der Kant'schen und der Einstein'schen Raum-Zeit-Lehre sind zwei Probleme von entscheidender Bedeutung: 1) Das der absoluten Bewegung und des absoluten Raumes, 2) das der Geltung der euklidischen Geometrie. Die Verf. legt allen Nachdruck darauf, daß Kant's „absoluter Raum“ von dem Newton'schen wesentlich verschieden ist und nur dieser, nicht jener durch die Relativitätstheorie eliminiert wird. Das trifft gewiß zu, wenn wir uns an die Erklärung der „Phänomenologie“ halten: „Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden anderen relativen Raum, den ich mir außer dem gegebenen jederzeit denken kann.“ Wenn aber Kant trotz der Leugnung des absoluten Raumes als einer empirisch aufweisbaren oder an irgend welchen Wirkungen erkennbaren Realität die durch Zentrifugalkräfte ausgezeichnete Kreisbewegung zwar nicht als „absolute“ von der „relativen“, aber doch als „wirkliche“ von der „scheinbaren“ Bewegung unterscheidet, so scheint es mir doch etwas zu viel gesagt, daß er sich „über diesen Punkt vollkommen klar gewesen“ ist (S. 13). Es ist doch gewiß nicht bedeutungslos, daß Kant an einer Stelle, die die Verf. als entschiedene Ablehnung der absoluten Bewegung anführt, wo der absolute Raum „kein Gegenstand der Erfahrung und überall nichts“ genannt wird, nicht die Bewegung überhaupt, sondern „die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, das ist absolute Bewegung“ für „schlechterdings unmöglich“ erklärt. Das Paradoxe in Newton's Deutung der Trägheitskräfte sah Kant freilich, und wäre gewiß nicht damit einverstanden gewesen, wenn man nun, nachdem die Auflösung dieses Paradoxons der Physik gelungen ist, philosophische Einwendungen zu Gunsten der „absoluten“ Bewegung mit seiner Autorität decken will.

So bemerkenswert die Stellen aus den vorkritischen Schriften sind (S. 69 f.), in denen Kant von der Möglichkeit spricht, daß die geometrischen Gesetze, speziell die Dimensionenzahl, von physikalischen Gesetzmäßigkeiten abhängen könnten, so ist doch die Annahme der apriorischen Geltung der geometrischen Axiome für die empirische Welt, die der transzendentalen Aesthetik zu Grunde liegt und durch sie erklärt werden soll, grundsätzlich verschieden von Einstein's Auffassung, wonach die Geometrie nur so weit a priori gewiß ist, als sie nicht von wirklichen Körpern handelt, und soweit sie von wirklichen Körpern handelt, nur die Wahrscheinlichkeit aller Erfahrungserkenntnis beanspruchen kann. Doch betont die Verf. (S. 67/68) mit Recht, daß die unbedingte Geltung der euklidischen

Axiome als synthetischer Sätze a priori nicht das Fundament ist, auf dem das ganze System ruht und mit dem es steht und fällt (wie es nach der Darstellung der „Prolegomena“ scheinen könnte). Freilich bricht noch ein zweiter Pfeiler zusammen, wenn die Schwierigkeit der 1. Autonomie, die durch den kritischen Idealismus überwunden werden sollte, in Einstein's kosmologischer Hypothese, die in zwei Schlußabschnitten einleuchtend auseinandergesetzt wird, ihre Lösung findet. Das Endergebnis der Untersuchung stimmt mit dem Cassirer's überein, (dessen Buch über die Relativitätstheorie erst nach Abschluß der Arbeit erschienen ist): Es gibt keinen unlösbaren Widerspruch zwischen Kantischer Philosophie und Relativitätstheorie. Wie immer man sich zu dieser Frage stellen möge, man wird in der gründlichen und klaren Schrift einen wertvollen Beitrag zu ihrer Lösung sehen müssen.

Charlottenburg.

Dr. Josef Winternitz.

Stapel, Wilhelm, Dr., Kants Kritik der reinen Vernunft ins Gemeindeutsche übersetzt, 1. Band (Die Vorreden von 1781 und 1787 und die Lehre von Raum und Zeit [transzendente Aesthetik]). Verlag des Deutschen Volkstums. Hamburg 1919. 190 S. geh. 7 Mk., geb. 9 Mk.

Diese „Uebersetzung“ Kants bekennt selbst, daß sie nicht der Wissenschaft, sondern Kant und unseren Gebildeten dienen will. In ihr steckt eine tiefe Liebe zu Kant und ein energischer Wille, ihn denen nahezubringen, die zwar nicht seinen Stil, wohl aber seine Gedanken zu verstehen imstande sind. Immerhin hat eine solche „Uebersetzung“ ihre Gefahren. Kant ist nämlich gar kein undeutlicher Schriftsteller, seine Gedanken sind deutlich in seinen Sätzen niedergelegt; wenn man sich die Mühe gibt, ihn zu verstehen, gibt es im ganzen Kant kaum einen Satz, der nicht einen eindeutigen Gedanken enthielte. Unklar ist höchstens die Form der Sätze, ihre Gliederung in sich. Eine „Uebersetzung“ (wenn man überhaupt dies verwogene Wort gelten lassen will) dürfte sich also höchstens an die Form und Gliederung der Sätze wagen, um ihr allzuverstricktes Ineinander für den ungeschulten Blick übersehbar auszubreiten. Stapel aber ändert nicht bloß die Form der Sätze, sondern kommentiert auch die Gedanken, indem er neue eigene Sätze einschiebt, die notwendigerweise nicht mehr als Uebersetzung Kants, sondern nur als subjektive Erläuterung seiner Gedanken gelten können. So ist der S. 15—17 der Stapelschen Schrift reichende Absatz nichts als eine populäre und die feinsten Kantischen Gedanken durchaus verseitigende und verflachende Darstellung, die zwar einen Teil dessen ungefähr richtig wiedergibt, was Kant gemeint hat, aber gerade dem Differenzierten und dem Logik und Psychologie hier noch ungetrennt umfassenden Standpunkte des Denkers nicht gerecht wird. Es heißt aber nicht, Kant übersetzen, wenn man all die Schwierigkeiten und logischen Tiefen, die doch keine logischen Undeutlichkeiten sind, verneint zu Gunsten einer zwar sehr leicht verständlichen aber einseitigen Betrachtung.

Charlottenburg.

Hellmuth Falkenfeld.

Thalheimer, Alvin, The Meaning of the Terms 'Existence' and 'Reality'. A Dissertation submitted to the Board of University Studies of the John Hopkins University. Baltimore 1918. 116 S.

Der Verfasser begründet die Notwendigkeit einer Definition des Begriffes „Existenz“ (der Ausdruck „Realität“ wird synonym gebraucht) damit, daß dieses Wort im Laufe der philosophischen Entwicklung in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht worden sei. Im Anschluß an F. Brentano erklärt er die meisten Urteile als Aussagen von Existenz, die sonach gar keinen bestimmten Sinn hätten, solange wir diesen Begriff nicht präzisieren. Der Bedeutungswandel soll durch einen historischen Ueberblick nachgewiesen werden, der zeigt, wie bald das Dauernde, bald das sinnlich Wahrnehmbare, bald das, was in Beziehungen steht, einem geordneten Zusammenhang angehört, als das allein Existierende an-

gesehen wurde. Mir scheint aber dadurch nicht erwiesen, daß man das Verschiedene, das man für wirklich hält, auch in verschiedenem Sinne für wirklich halten müsse. Thalheimers Kritik beschränkt sich darauf, die Unbestimmtheit des Existenz-Begriffes in allen diesen Anwendungen hervorzuheben. Die eigentliche Schwierigkeit aber sieht er in dem Problem des ontologischen Beweises. Er meint, man dürfe Existenz nicht durch irgendwelche Qualitäten A, B, C definieren, weil wir sonst irgend einen Begriff mit diesen Merkmalen ausgestattet denken und so das Reich des Existierenden beliebig vermehren könnten. Bestände diese Schwierigkeit, so ließe sie sich durch keine Definition von Existenz wegschaffen — können wir doch den Begriff eines „existierenden Zentauren“ bilden, wie immer Existenz definiert sein möge —, sie besteht aber gar nicht, wie wir seit Kant's Kritik wissen. Daß ein existierender Zentaur existiert, d. h. daß ein solcher existiert, wenn er existiert, ist eine analytische Wahrheit, aber ob ein solcher existierender Zentaur existiert, darüber läßt sich aus dem Begriff des „existierenden Zentauren“ so wenig entnehmen wie aus dem Begriff des Zentauren selbst, von dem er gar nicht verschieden ist. Th. aber glaubt, daß hier nur die Bezugnahme auf das Moment des Glaubens hilft, und gelangt so zu folgender sonderbaren Definition. Zur Existenz gehört 1) eine bestimmte Stelle in Zeit und Raum; 2) unter den Subjekten, welche das Ding zum Gegenstand des Bewußtseins haben, muß es mehr geben, welche daran glauben, als welche nicht daran glauben. Damit glaubt er aber noch nicht die Schwierigkeit des „wirklichen Zentauren“ vermieden und fügt hinzu 3) ich muß daran glauben! Durch die Bestimmung 2) soll der Protagoräische Subjektivismus vermieden werden. Zum Schluß wird betont, daß es von unserem Belieben abhängt, wie wir Existenz definieren, daß wir also in diesem Sinne die Wirklichkeit nach unserem Belieben bevölkern können und daß die Entscheidung der Hauptfragen der Philosophie Realismus oder Idealismus, Existenz des Dings an sich usw. von dieser willkürlich zu wählenden Definition abhängt. Es wird sich also empfehlen, die Definition des Veri. anzunehmen, da sich dann die größten Welträtsel durch einen einfachen Glaubensakt und ein Referendum mit absoluter Majorität entscheiden lassen.

Charlottenburg.

Dr. Josef Winternitz.

Wertheimer, Max, Privatdozent a. d. Universität Berlin, Ueber Schlußprozesse im produktiven Denken. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin u. Leipzig 1920. 22 S. Preis 3,60 Mk.

Als Anmerkungen zum *modus barbara* bezeichnet W. seine Abhandlung, die als Festgabe zu Stumpfs 70. Geburtstag gedacht ist. Er zeigt, daß die Schlüsse dieses *modus*, die die Schollogik mit dem unsterblichen Beispiel vom sterblichen Cajus in den Ruf großer Banalität gebracht hat, im praktischen und wissenschaftlichen Denken häufig einen erheblichen Fortschritt der Erkenntnis in sich bergen, und untersucht die Bedingungen, unter denen dieser Fall eintritt, wo also eine *petitio principii* garnicht bewußt wird oder werden kann. Besonders einfach ist die Sachlage, wenn im Obersatz keine „Erkenntnis“ sondern eine (mehr oder weniger willkürliche) „Bestimmung“ (Gesetz, Verordnung, Nominaldefinition) auftritt. Der Obersatz gilt allgemein, ohne daß die *conclusio* konstatiert ist. Insofern bedeutet ihr Vollzug einen Fortschritt im Denken. In der Rechtswissenschaft, besonders in der Urteilsfindung, tritt diese Form normal auf. Etwas anders liegt der Fall häufig im geschichtlichen Denken. Es komme etwa den Mitgliedern einer bestimmten Gruppe ein bestimmtes Merkmal o. dgl. zu. Auf Grund einer bis dahin unbekannten Quelle erweist sich plötzlich S als zu dieser Gruppe gehörig. Demzufolge rückt seine Handlungsweise, sein Charakter urplötzlich in völlig andere Beleuchtung, es entsteht eine „Umzentrierung“ des geschichtlichen Bildes. Gerade diese Umzentrierung, dies „Einschnappen“ ist offenbar psychologisch sehr interessant und häufig scharf zu beobachten. W. zeigt es an einer ganzen Reihe auch mathematischer Beispiele, die sehr geschickt ausgewählt sind. Geometrische Figuren, algebraische Ausdrücke werden durch einen „Kunstgriff“ in einer von der Norm abweichenden Weise aufgefaßt: der Kreis als Polygon mit unendlich vielen

Seiten, eine unendliche Reihe als Summe oder Differenz zweier bekannter Reihen, auf die dann bekannte Obersätze Anwendung finden. Die so erfolgende Umzentrierung ist aber offenbar nicht beliebig, sondern steht bereits unter ganz bestimmten Gesichtspunkten, durch die der Gegenstand in seiner Struktur verändert erscheint, u. zw. derart, daß sich nun wissenschaftlich fruchtbare Aufschlüsse über diese Struktur gewinnen lassen. In der Herstellung solcher „sinnvoll geforderter Brücken“ liegt der Wert des Mittelbegriffs für das produktive Denken; sie sind oft bereits durch die richtige Fragestellung bezeichnet, die damit ihre theoretische Würdigung erfährt.

Die Abhandlung ist in einem von der üblichen trockenen Darstellung solcher Probleme auffallend abweichenden, fast feuilletonistischen Stil geschrieben, der die Lektüre sehr anziehend und anregend macht. Wer nicht nur auf die „Geltungslogik“ eingeschworen ist, die der Verf. witzig als eine „Logik für den lieben Gott“ bezeichnet, wird an dem geistvollen Schriftchen seine Freude haben.

Dresden.

Privatdozent Dr. Walter Blumenfeld.

Uexküll, J. von, Theoretische Biologie. Berlin, Gebr. Paetel, 1920, 260 Seiten, Preis geh. 20 Mk., geb. 27 Mk.

Ein neues Buch Uexkülls erinnert mich jedesmal an das Wort des alten Schleiden, daß die Botanik die Lehre von den Pflanzen und nicht die Lehre von den Büchern über die Pflanzen sei. Uexküll ist „originell“, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes und nicht nur so obenhin und unbestimmt gemeint: er geht stets von der origo, vom Ursprung alles Naturwissens aus, nämlich vom Gegenstand, dem er sich schlicht schauend hingibt; nicht gibt es für ihn Schulen, Lehrmeinungen, Dogmen. Daher hat er uns immer etwas Bedeutsames zu sagen und wirkt befruchtend auch da, wo man ihm vielleicht nicht folgen kann.

Sein neues Werk ist wieder so recht eines „ab origine“. Versuchen wir, seinen wesentlichen Inhalt, mit einigen kritischen Bemerkungen untermischt, kurz darzustellen.

Uexküll will auf Kantischem Boden stehen. Er faßt Kant aber durchaus psychologisch und streng subjektivistisch, was er unseres Erachtens für seine biologischen Zwecke allerdings darf, denn man kann Kant auch so fassen. In den drei ersten Abschnitten wird von Raum, Zeit und Inhaltsqualitäten gehandelt. Raumesdata sind uns die durch Haut und Auge vermittelten Lokalzeichen und die durch Muskelempfindungen (besser: Gelenkempfindungen?) vermittelten Richtungszeichen, von denen stets zwei einem Lokalzeichen zugeordnet sind, welche aber auch ohne Beziehung auf diese gegeben sein können. Es ergibt sich weiter die Richtungsebene und der Raum als Gesetz. Das Atom ist Lokalzeichen und Sinnesqualität; er nennt es materialen Punkt. Die Möglichkeit anderer subjektiver Räume für Tiere wird zugegeben; vielleicht haben sie weniger als drei Richtungsebenen. Den Raumeszeichen schließen sich die Momentzeichen an; alle diese Zeichen zusammen geben die Ordnungsqualitäten. Der Reichtum eines Weltbildes hängt ab von der Zahl der inhaltlich bewußt erlebten „Zeichen“ aller Art. Bedeutsam für alles folgende ist der Begriff der Melodie im weitesten Sinne als der gesetzlichen Reihe der Richtungszeichen, und derjenigen der Symphonie als ihrer gesetzlichen Gemeinsamkeit.

Für die Biologie gibt es so viele Welten wie es Subjekte gibt.

Merkzeichen ist eine eben als solche unterscheidbare Inhaltsqualität, am Dinge entspricht ihr das Merkmal. Jede fremde Umwelt baut sich für uns aus unseren Merkzeichen auf, da andere Merkzeichen uns ja nicht zugänglich sind. Merkwelt ist die Summe aller einem Tiere zugänglichen Merkzeichen des Beobachters, Wirkungswelt die Summe der Merkmale (des Beobachters), auf die es wirken kann. Nicht alles, was für uns Merkmalsträger ist, ist das für das Tier.

Ich kann also nur von einer Umwelt, aber nicht von einer „Erscheinungswelt“ des Tieres reden, da ich seine Qualitäten nicht kenne; denn, wie gesagt,

ich kenne ja nicht des Tieres Merkzeichen, sondern kann nur wissen, welche von meinen Merkmalen in seiner Umwelt eine Rolle spielen.

Abschnitt 4 handelt von „Gegenstand und Lebewesen“. Der qualitätslose Atomismus wird abgelehnt (vgl. oben die Definition des Atoms), „sekundäre“ und „primäre“ Qualitäten sind von gleichem Range. Große Bedeutung wird Kants Lehre vom „Schematismus“, in psychologischer Formung, beigelegt; es gibt nach U. auch Raumschemata. Das antizipierte Schema ist Voraussetzung der Wahrnehmung und der Handlung. Falsche Schemata, welche falsche „Melodien“ zur Folge haben, spielen oft, z. B. in der Dämmerung eine Rolle. (Hier sehr viel gutes Einzelne.)

Gegenstände sollen solche „Objekte“ heißen, deren Bauart durch bloße Kausalität nicht verständlich wird, also z. B. „Gebrauchsgegenstände“. Die Leistungen der letzteren nun sind bloße „Gegenleistungen“, kennen wir doch ihre Hauptfunktion und können sie auf Grund dieser einteilen. Anders bei den Lebewesen als „Gegenständen“. Hier kann nicht nach der Funktion, sondern muß auf Grund der Morphologie eingeteilt werden; diese aber ist rätselhaft und nicht aus der Analogie zu technischen Gegenständen herzuleiten. Funktional ist im Lebendigen alles gleich vollkommen, aber der Mannigfaltigkeit nach gibt es doch „höhere“ und „niedere“ Formen. Die Funktionen müssen analysiert werden; aber darum ist nicht ein Tier ein Reflexbündel; übermaschinelle Fähigkeiten kommen dazu. Das Protoplasma setzt hier ein; es macht maschinelle Apparate und löst sie auf (Pseudopodien der Amöbe, Verdauungsapparat der Infusorien). Alles ist Epigenese.

Der Physiologe untersucht die Zwangsläufigkeit, der Biologe die Planmäßigkeit der Lebewesen.

Die Welt der Lebewesen (Kap. V): Merkwelt eines Tieres ist die Summe seiner Merkmale; bei Ausübung der Steuerung bildet es seine Innenwelt, die Summe seiner Wirkungen ist seine Wirkungswelt. Merkwelt und Wirkungswelt sind die Umwelt.

Das Funktionsleben gliedert sich in Kreise (Heimat, Nahrung, Feind, Geschlecht); die einzelnen Kreise sind besonderen oder mehreren Sinnesorganen zugleich zugeordnet. Für Schwämme ist z. B. Chemisches und Mechanisches „daselbe“ Merkmal, nämlich „schädlich“. „Merkmal“ ist nicht gleich Reiz, sondern wird erst aus den Antworten des Tieres erschlossen. Die Nervenerrregung ist überall gleich, die Person des Nerven bestimmt den Reiz — [hier können wir Bedenken nicht unterdrücken]. Oft wirken Formumrisse als besondere Reize z. B. bei Feinden; in solchem Falle ist im Zentralorgan ein „anatomisches Schema“ anzunehmen, das mehrere sensible Nerven zu höherer Einheit zusammenfaßt. Eine räumliche Merkwelt kommt so zu Stande. Aber das Gefüge des Zentralsystems ist nicht fest, sondern wird vom Protoplasma reguliert, wenigstens bei der echten Handlung. Hier greift eine „objektiv wirkende Regel“, nämlich eben die Handlungsregel, ein. Man mag sie mit dem Ref. „Psychoid“ nennen, ohne aber entscheiden zu können, ob sich eine fremde Apperzeption hier als „Naturfaktor“ äußert. Wichtig ist der Begriff der Vernichtung des Merkmals z. B. im Geschlechtskreis, wie denn z. B. die Gottesanbeterin das Männchen nach der Kopulation aufruft: der Geschlechtskreis macht dem Nahrungskreis Platz.

Vollkommenheit ist nicht Allmacht, sondern nur lückenlose Ausnützung der Mittel. Man sollte nicht von „Zweckmäßigkeit, sondern von Weisheit oder Harmonie reden.

Abschnitt VI behandelt die Entstehung der Lebewesen. Ein schon bestehendes Gefüge ist nach der Funktionsregel mechanisch tätig. Aber die Entstehungsregel tritt dazu; durch die Experimente des Ref. sei ihr selbständiges Dasein erwiesen: im Keim ist kein „Gefüge“, sondern die Regel. Wichtig ist die Lehre von den „Zeichen“ für Entstehung und für Leistung. So ist z. B. eine Fuge ein Zeichen für die Entstehungsregel an Werken der Technik, Faserdehnung ein Leistungszeichen an einem Bogen; organisch sind die sieben Halswirbel bei allen Säugern Entstehungs-, die Knochenstruktur aber Leistungszeichen.

Die Mosaik- und die chemische Theorie der Formbildung werden alle beide abgelehnt. Mendel habe den Nichtmechanismus des Organischen schon begründet. Das „Gen“ gilt als „durch Impulse aktiviertes Ferment“, Impuls aber ist der „unräumliche Veranlasser räumlicher Vorgänge“. Bei Entstehung des Organismus ist „eine Einheit vorhanden, die nach einer autonomen Regel das Geschehen beherrscht“. Das Dasein des Gefüges hemmt dann die Gefügebildung. Vom „kritischen Punkt“ an folgt das Wachsen statt der Entstehungs-der Funktionsregel.

Alle Planmäßigkeit entsteht durch „Subjekte“: der Keim ist ein Subjekt, die Entwicklungsstadien bestehen aus Subjekten aber sind keine, das Ende ist wieder Subjekt.

Aus dem sehr bedeutsamen 7ten, von der Art handelnden Abschnitt greifen wir nur das Wesentlichste heraus. Phaeno- und Genotypus werden nach Johannsen unterschieden. Sodann wird das Wort „Entwicklung“ sehr eingehend erörtert: Es darf nur „Auswickeln“ bedeuten; dann gilt es aber höchstens von der Bildung von Rassen aus Arten, aber nicht von der Ontogenie, welche ja Epigenese ist und bei der die Faltenbildung zunimmt, während sie bei einer „Entwicklung abnehmen müßte; die Ontogenie möchte eher „Verwicklung heißen. Bei Betrachtung der Phylogenie gilt es sich vor allem klar zu werden, daß es keine unfertigen Arten gibt (es gibt nur unfertige Individuen). Steigerung der Mannigfaltigkeit ist das Hauptkennzeichen der Stammesgeschichte. Vielleicht entstehen in ihr keine neuen Gene, sondern es wechselt nur die „Melodie der Impulsfolge“ derart, daß anfangs nicht alle Gene benutzt wurden; vielleicht verliert auch allmählich das Klavier Tasten. Nur material stammen also die Säuger von Fischen ab. Warum ändert sich die Melodie? Wir wissen das nicht. Der Verf. meint, der Lamarckismus denke sich den phylogenetischen Prozeß wohl ähnlich wie er, doch sei dieser zu anthropomorph.

Endlich Teil VIII: Die Planmäßigkeit. Lediglich bei den Reflexen besteht nur eine Betriebsregel, bei allen anderen organischen Bewegungen kommt Gefügebildung dazu. Die eingehende Erörterung von Reflex, Instinkt, plastischer und Erfahrungs-handlung ist im Buche selbst nachzulesen. Wo greifen die Handlungs-impulse ein, die formativen taten das ja bei den Genen? Die Antwort ist: im Protoplasma des Zentralorgans. Das Nervenprotoplasma verhält sich wie eine Amöbe. Ist doch übrigens schon die Zellteilung nicht mechanisch erklärbar; sie kann nicht auf einem „Gefüge“ beruhen, da sich dieses ja selbst teilen müßte; auch würde eine Maschine sich abnutzen.

Die Baufolge ist nie im Material gegeben. Der innere Rhythmus kennt die Gesetzlichkeit der Welt, welche das Tier psychologisch nicht kennt — das eben ist „Weisheit“. Man sollte nicht von Anpassung, sondern von Einpassung reden; sie entsteht nach innerem Plan, nicht von außen aufgezwungen und nicht allmählich. Der Gesichtspunkt von „Versuch und Irrtum“ paßt nie und nimmer auf Formentstehung.

Endlich trägt Uexküll auch noch kurz seine Staatstheorie vor, die wir aus anderen Schriften von ihm kennen. Von den Produktions-, Tausch-, Steuerungs-, Sinnes- und Handlungs„organen“ des Staates wird geredet. Volk (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) und Staat (Zwang, Ungleichheit, Unterordnung) werden scharf geschieden.

Warum, so fragt unser Autor endlich, hat Kant keine „Kritik der Willenskraft“ geschrieben? Weil wir von dieser nichts wissen, denn von Willensimpulsen erfahren wir nichts. —

Eine Kritik im Ganzen kann es nicht geben, wo der Berichterstatter in allem Wesentlichen mit dem Verfasser geht. Hoffen wir, daß Uexkülls schönes Werk eine recht weite Verbreitung bei Biologen und bei Philosophen findet; beide können es brauchen, auch diese, denn auch bei ihnen ist, in neukantischem Gewande, der dogmatische Mechanismus immer noch weit verbreitet und hemmt jede einheitliche Weltauffassung. Und auch Belehrung über das Lebendige überhaupt können viele Philosophen gut gebrauchen; so ein Wissen obenhin genügt eben zur philosophischen Bewältigung der Lebensprobleme nicht; was dabei heraus-

kommt oder vielmehr nicht herauskommt, sehen wir ungefähr jedes Jahr einmal wieder.

Was das Aeußere des Buches angeht, so dürfte für eine zweite Auflage ein die wesentlichsten Begriffe berücksichtigendes Register und ein breiter angelegtes Inhaltsverzeichnis erwünscht sein.

Hans Driesch (Cöln).

Whitehead, A. N., *The Concept of Nature*, Tarnier Lectures delivered in Trinity College, November 1919. Cambridge, University Press, 1920. X u. 202 Seiten, Preis 14 Sh.

Dieses Werk bietet eine durch Einstein angeregte, aber von seinen Ausführungen unabhängige allgemeine Relativitätstheorie. Die Geschwindigkeit des Lichts als solche spielt keine ausgezeichnete Rolle in ihr, obwohl die bekannte Invariante c eine wichtige Rolle in ihr spielt als Beziehung zwischen Raumeinheit und Zeiteinheit, und der Raum wird euklidisch gefaßt.

Das Buch ist voll von eigenem Denken und, schon allein wegen der Menge der neu definierten Begriffe, nicht leicht kurz darzustellen. Man liest am besten die zusammenfassenden Abschnitte VIII und IX, welche selbständige Vorträge neben den *Tarnier Lectures* wiedergeben, zuerst.

Natur wird, unseres Erachtens gar zu einfach, definiert als das, was wir „bei der Wahrnehmung durch unsere Sinne beobachten“; freilich wird sie dann für sich behandelt, ohne Beziehung auf ihr Wahrgenommensein. Weil das der Fall sein soll, wird der Unterschied zwischen „subjektiven“ sekundären und „objektiven“ primären Qualitäten abgelehnt als falsche „bifurcation of nature“; als falsche „theory of psychic addition“. Alle Qualitäten sind objektiv; wo rot ist, da ist auch ein bestimmtes rein raumzeitliches Ereignis, so müsse es heißen (unseres Erachtens mit Recht).

Von Aristoteles, der überhaupt nach Ansicht des Verfassers, die wir zwar nicht teilen, dem Plato durch die geringere Flüssigkeit seiner Begriffe nachsteht, stamme letzthin das übliche Streben nach Auffindung einer Substanz, d. h. einer Materie in Zeit und Raum. Diese Lehre von den „bits of matter“ in Raum und Zeit sei zu ersetzen durch eine Relationstheorie dieser beiden. Die wahren Relata seien Geschehnisse (*events*), Raum und Zeit seien Abstraktionen davon. Vom *event* ist der Ausgang zu nehmen.

Der Begriff Raum erwächst aus den wechselseitigen Beziehungen der Geschehnisse in dem einen Geschehnis: „die Gesamtheit der gegenwärtigen Natur“. Gleiches gilt von der Zeit. Die *events* nämlich haben *passage* und *duration*; es gibt verschiedene *families of duration* und daher verschiedene Zeitsysteme. Ein *moment* (im Gegensatz zur *duration*) ist „all nature in an instant“; zwei Momente begrenzen eine *duration*. Zeit ist in der Natur, nicht Natur in der Zeit. Von großer Bedeutung wird der Begriff des instantanen Raumes und der Succession solcher Räume.

Also nicht, wie die alte Lehre will, das Momentan-präsente ist die Urausgangstatsache, sondern dieses: „something is going on than-there“ — (das ist gleichsam des Referenten Formel Jetzt-Hier-So ins Bergsonsche übersetzt; übrigens betont der Verfasser diese Verwandtschaft mit Bergson). Ein *object* sei eigentlich „out of time“.

Das wichtige und schwierige Kapitel IV muß man selbst lesen. Hier erstet der Begriff der Parallele, und zwar zunächst für die Zeit, dann, und zwar in euklidischem Sinne, für den Raum, wie denn überhaupt alle Raumesordnung von Zeitordnung herstammt.

Räume also sind abstrahiert aus den *facts* der Natur, den *events*. Nun kann freilich Bewegung kein *fact* sein, wenn nicht auch Ruhe es ist; so gibt es denn also auch *absolute position*, aber jeweils einem bestimmten Zeitsystem zugeordnet. Kongruenz ergibt sich in euklidischer Form. Immer wieder wird die Ausgangsfrage betont; „Was ist es, dessen wir bei unserer Sinneswahrnehmung von Natur gewahr werden (*that we are aware of*)“?. Was dem einen ein Punkt ist, ist dem

anderen eine Linie. Ein physisches object ist die *habitual occurrence of a certain set of sense objects in one situation*.

Zeit und Raum sind also nur Ausdrucksmittel für die Beziehungen zwischen den Geschehnissen. Die Welt läßt sich zwar in *event particles* zerlegen, ist aber nicht aus diesen aufgebaut. *Event particles* sind *points of instantaneous space*. Es gibt unbestimmt viele (*indefinite*) diskordante Zeitordnungen. Eine wesentliche Abweichung von Einstein bedeutet die Einführung des Begriffs eines zwischen den *event particles* bestehenden *impetus*.

Das eigentlich Präsente ist also die *duration*. Die Größe c besagt, daß Zeit und Raum *really comparable* sind; sie bestimmt, wie schon gesagt, die Beziehung zwischen den Zeit- und Raum-einheiten. Aber das Licht spielt keine andere Rolle dabei als etwa der Ton.

Man darf Whiteheads interessantes Werk eine phänomenologisch (oder gar psychologisch) gegründete Physik nennen. Am bedenklichsten erscheint uns die allzu rasche Definition des Begriffs Natur, von der wir im Eingange redeten. Auch können wir die *duration*, wenn das Wort „Verlauf“ bedeuten soll, durchaus nicht als Urgegebenes ansehen; ich habe bewußt eine ungeheure Mannigfaltigkeit des In- und An-einander der Inhalte, aber keine Mannigfaltigkeit des Nacheinander. Das Nach-einander, also auch die *duration*, ist, wie uns scheint, eine sehr zusammengesetzte Konstruktion. Diese Einwände nehmen aber dem scharfsinnigen Buche Whiteheads nichts von seiner großen Anregung für Physiker und Philosophen.

Hans Driesch (Cöln).

Weyl, Hermann, Raum, Zeit, Materie, Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie. Berlin, 1918. Verlag von Julius Springer. VIII u. 234 S. 14 Mark.

Weyl hat recht, wenn er das Vorwort seines Buches mit den Worten beginnt: „Mit der Einsteinschen Relativitätstheorie hat das menschliche Denken über den Kosmos eine neue Stufe erklommen.“ Die Theorie ist in der Tat von so großer philosophischer Tragweite, daß ein Erkenntnistheoretiker, und vollends ein Naturphilosoph, der ihren Sinn nicht restlos erfaßt hätte, als für seine Aufgabe ganz unzulänglich ausgerüstet anzusehen wäre. Deshalb muß jedes Mittel, das in die Tiefe jener großartigen Theorie hineinführt, den Fachgenossen mit aller Dringlichkeit empfohlen werden. Weyl's Buch ist ein solches Mittel, und wer es zu lesen versteht, wird diesem Führer mit dem größten Genuß und Nutzen folgen. Der Verfasser steht durchaus über seiner Materie; sein Werk ist das erste zusammenfassende Lehrbuch über den Gegenstand. Es behandelt ihn in erster Linie vom Standpunkt des Mathematikers und bringt dadurch die formale Schönheit und die Systematik des Aufbaus der Theorie am besten zur Geltung. Aber auch in physikalischer Hinsicht überschaut der Leser überall die weitesten Horizonte.

Uns aber ist das wesentlichste: die ganze Darstellung ist von echt philosophischem Geiste getragen. An den Anfang und ans Ende des Buches stellt der Autor sogar einige spezifisch philosophische Ausführungen; freilich möchte er mir in ihnen, wo er frei schwebend den exakt-wissenschaftlichen Boden verläßt, weniger glücklich erscheinen. In der Einleitung gibt er einige erkenntnistheoretische Erörterungen in lebendigem Stil und in Husserl'scher Terminologie, woraus aber nicht zu schließen ist, daß Husserl's Philosophie in irgend einem besonders innigen Verhältnis zur Relativitätstheorie stände. Weyl kommt auch in der Folge nicht darauf zurück. — In den Schlußbemerkungen stellt er als ein wichtiges Resultat der Untersuchungen hin: „Die Physik handelt garnicht von dem Materiellen, Inhaltlichen der Wirklichkeit, sondern, was sie erkennt, ist lediglich deren formale Verfassung“. Diesem Satze wird man insofern zustimmen können, als jede echte Erkenntnis es in bestimmtem Sinne nur mit Formalem zu tun hat, indem sie Beziehungen zwischen Wirklichkeitselementen aufdeckt, nicht aber Wirkliches unmittelbar kennen lehrt, wie das Erleben, die

Anschauung es tut. Man wird aber jenem Satze widersprechen müssen, wenn der Begriff des Formalen so ausgelegt wird, wie Weyl es gleich darauf zu tun scheint, indem er die Physik mit der formalen Logik vergleicht und meint, daß jene sich zum Reich der Wirklichkeit verhalte wie diese zum Reich der Wahrheit: „Ihre Gesetze werden ebenso wenig in der Wirklichkeit jemals verletzt, wie es Wahrheiten gibt, die mit der Logik nicht im Einklang sind: aber über das Inhaltlich-Wesentliche dieser Wirklichkeit machen sie nichts aus. . .“ Wie läßt sich das vereinigen mit der Tatsache, daß die Physik nicht reine Mathematik, sondern eine empirische Wissenschaft ist, daß also jeder ihrer Sätze — und natürlich auch die Relativitätstheorie — durch die Erfahrung bestätigt werden muß und durch sie widerlegt werden kann? Ich möchte glauben, daß Weyl nicht das hat sagen wollen, was man aus diesem Schlusse seines Buches bei wörtlicher Interpretation herauslesen müßte, sondern daß ihm nur die Wahrheit vorschwebte, daß die Physik lediglich Relationen zum Gegenstande hat, nicht absolute Gegebenheiten wie das anschauliche Erlebnis. Das ist aber nicht ein Mangel der physikalischen Methode, sondern es gilt m. E. letzten Endes von jedem Erkennen, weil es so im Begriff und Wesen der Erkenntnis überhaupt liegt.

Diese wenigen Bedenken bezüglich der Formulierung sind aber auch das Einzige, was ich gegen Weyl's Darstellung zu erinnern hätte: der wichtigste philosophische Gehalt steckt doch in seiner Behandlung des eigentlichen Themas, aus der uns die allgemeinsten Prinzipien der Mathematik und Physik klar und groß als erkenntnistheoretische Wahrheiten entgegentreten — denn allgemeinste Physik, wie überhaupt allgemeinste Wissenschaft, ist schon Erkenntnistheorie.

Einzelne wohl gesicherte Ergebnisse der Philosophie der Mathematik finden bei Weyl eine überaus treffliche Darstellung. So vor allem die Wahrheit, daß die Geometrie in keiner Weise das anschauliche Wesen des Raumes zu erfassen und zu erschöpfen vermag. Der Raum der Geometrie ist eine begriffliche Konstruktion (ein dreidimensionales Größengebiet), die zur exakten Beschreibung unzählig vieler erdenkbarer Gebilde dienen kann — Weyl greift als solche u. a. heraus: „Lösungssysteme linearer Gleichungen“, „Gasgemische“ usf., und der „anschauliche Raum“ ist nur eins von diesen Beispielen, die Geometrie stellt nur eine ihnen allen gemeinsame Ordnung dar: „von dem, was den Raum der Anschauung zu dem macht, was er ist in seiner ganzen Besonderheit und was er nicht teilt mit . . . „Gasgemischen“ und „Lösungssystemen linearer Gleichungen“, enthält die Geometrie nichts“ (S. 23). Da also der Raum der Geometrie schlechthin unanschaulich ist, so kann niemals irgend eine Geometrie, sei sie euklidisch oder nichteuklidisch, Anspruch auf absolut einzige Geltung für den Raum unserer Anschauung machen.

Um der Sache willen sei die Bemerkung gestattet, daß eben hierdurch der öfters gehörte, auch von V. Henry in den Kantstudien (XXIII, S. 351 ff., Besprechung meiner Schrift über „Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik“) gegen die Relativität der Raumbestimmungen erhobene Einwand seine Erledigung findet. Nach diesem Einwand soll die Anschauung uns doch eine bestimmte Geometrie als die allein richtige aufzwingen müssen, obwohl die Erfahrung dies nicht tue. — Darüber muß man sich auf jeden Fall klar sein: wer an eine (durch die Anschauung zwangsläufig bestimmte) Geometrie glaubt, muß die Allgemeine Relativitätstheorie verwerfen, weil die letztere die Verwendung verschiedener geometrischer Maßbestimmungen in der Natur schlechthin fordert, und er muß die Konsequenzen tragen. Es geht nicht an, zu sagen, man stehe als Physiker auf dem Boden der Allgemeinen Relativitätstheorie, lehne aber als Philosoph oder als Mathematiker die geometrische Relativität des Raumes ab, denn sie ist integrierender Bestandteil der Einstein'schen Theorie, und die ist entweder wahr oder falsch. Das Erkennen ist nur eines. Jede echte Erkenntnis ist als solche allgemeingültig, aus welcher Einzelwissenschaft sie auch stamme, und wenn die Physik eine Wahrheit über Raum und Zeit findet, so gilt sie auch für den Geisteswissenschaftler. Verbindet letzterer mit den Worten Raum und Zeit (nicht mit den Begriffen, wie Henry a. a. O. S. 354 sagt) einen andern

Sinn, etwa den des Anschaulichen, so kann das wohl Anlaß zu Mißverständnissen geben, aber sachlich nichts ändern. Weil die Geometrie im modernen Sinne über das anschauliche Räumliche überhaupt nichts aussagt, haben Psychologie und Geisteswissenschaften hier völlig freie Hand; deshalb kann aber auch die Anschauung (nicht bloß die Erfahrung) dem geometrischen Raum, welchen die Physik benutzt, keinerlei Gesetze aufzwingen. Ich hatte diesen Schluß im letzten Kapitel der oben erwähnten Schrift (S. 55 der ersten, S. 81 der dritten Auflage) gezogen; Henry hat seine Kritik nur an die Ausführungen der ersten Kapitel angeschlossen.

Wir wollen aus dieser Abschweifung die Lehre ziehen, den philosophischen Gehalt der relativitätstheoretischen Sätze nicht deshalb zu unterschätzen, weil sie den Einzelwissenschaften der Mathematik und Physik entstammen, sondern sie im Gegenteil recht zu studieren, damit ihre Weltanschauung bildende Kraft sich voll auswirken kann. Sie werden von Weyl in wahrhaft souveräner Weise vorgeführt und begründet. Seine Darstellung, wie schon der Titel seines Werks, läßt trefflich hervortreten, daß die moderne exakte Wissenschaft nicht bloß die Begriffe von Raum und Zeit gänzlich modifiziert, sondern auch, was weniger bekannt ist, nicht minder den Begriff der Materie. In Zukunft wird keine Naturphilosophie ihrer Aufgabe gerecht werden können, die nicht auch diese Seite der neuen Ergebnisse voll berücksichtigt und Rechenschaft zu geben sucht von jenen noch dunklen Verhältnissen, die Weyl sehr schön auseinandersetzt in seinen Darlegungen über die Beziehung zwischen „Materie“ und „Feld“, über den Gegensatz von „Substanzphysik“ und „Feldphysik“. Um zu zeigen, mit welcher Kühnheit auch exaktes Denken sich in der Relativitätstheorie zu Höhen erhebt, die den mutigsten Metaphysiker schwindeln machen könnten, will ich noch einige Sätze aus dem letzten Kapitel zitieren (S. 220): „... es kann also prinzipiell geschehen, daß ich jetzt künftige Ereignisse miterlebe, die zum Teil erst eine Wirkung meiner künftigen Entschlüsse und Handlungen sind. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß ... die Weltlinie meines Leibes in die Nähe eines Weltpunktes zurückkehrt, den sie schon einmal passierte. Daraus würde dann ein radikaleres Doppelgängertum resultieren, als je ein E. T. A. Hoffmann ausgedacht hat.“

Weyl's Buch stellt hohe Anforderungen an den Leser. An mathematischen Kenntnissen setzt es zwar nicht viel voraus, nur das gewöhnliche Handwerkszeug der höheren Analysis, denn ein großer Vorzug des Werkes besteht gerade darin, daß die zur Beherrschung der Theorie nötigen komplizierteren mathematischen Hilfsmittel alle erst im Buche selbst abgeleitet werden; jedoch in hohem Maße wird vom Leser die Fähigkeit verlangt, mathematischen Gedankengängen abstraktester Natur zu folgen. Wer sie mitbringt, wird unter allen Umständen aus dem Buche sehr vieles lernen und hohen philosophischen Gewinn davontragen¹⁾.

Rostock.

M. Schlick.

Wundt, Wilhelm, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 3 Bände. 1. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. 4. neubearbeitete Auflage. Stuttgart 1919, Verlag von Ferdinand Enke. 654 Seiten. br. 30 Mk.; geb. 36 Mk. (+ 10 % Sortiments-Aufschlag).

Fast überwältigt steht man vor dem Umfang des Lebenswerkes, das sich an Wundts Namen knüpft. Wohl wahr, daß seinen Büchern eine letzte, aufwühlende Tiefe fehlt, daß der Pulsschlag aufbohrenden Grübelns in ihnen nicht spürbar ist, daß sie dem Auge nicht neue Welten von ungeahnter Weite eröffnen; trotzdem bleibt noch genug, um unsere volle Bewunderung für sie wachzurufen. Nicht nur die Zahl der von Wundt bemeisterten Gebiete und demgemäß auch die Zahl

1) Anmerkung bei der Korrektur. Seit dies Referat (vor mehr als zwei Jahren) geschrieben wurde, hat Weyls Buch seine Anziehungskraft auf die Leser schon in drei neuen Auflagen bewährt.

seiner Bücher, von denen fast jedes viele Hunderte von Seiten umfaßt, sondern auch die Kraft und Klarheit, die logische Disziplin und Umsicht, die Sicherheit und technische Reinheit seiner Untersuchungen nötigen gleichermaßen zur Bewunderung. Wie muß ein Geist organisiert sein, über welche Arbeitsökonomie muß er verfügen, um derartige Leistungen hervorzubringen.

Nun hat uns seine bis in das Greisenalter unverwelkliche Arbeitsfrische eine Neubearbeitung des 1. Bandes seiner Logik geschenkt. Das Vorwort trägt das Datum: Januar 1919. Gestorben ist Wundt Anfang September 1920. Kein Zeichen schwächer werdender Kraft des beinahe achtzigjährigen Gelehrten macht sich in dem umfangreichen Buche geltend. Da es sich um ein in der philosophischen Welt längst eingebürgertes Grundwerk handelt, seien hier nur seine Leitgedanken ganz knapp wiedergegeben. Aufgebaut sind die Untersuchungen nicht im Anschluß an die logische Tradition, die nur hin und wieder herangezogen und benutzt worden ist, sondern ihre Grundlagen liefern „das lebendige Zeugnis des Denkens in der Sprache sowie die gesicherten und erfolgreichen Methoden des Erkennens in der wissenschaftlichen Forschung“ (S. V). „Neben der Aufzeigung der tatsächlich von dem wissenschaftlichen Denken geübten Gesetze des Erkennes hat sich das vorliegende Werk die Aufgabe gestellt, jene von den positiven, insonderheit den exakten Wissenschaften stillschweigend angenommene Erkenntnistheorie in ihrer logischen Eigentümlichkeit zu entwickeln und zu begründen“ (S. VII). Von zwei einflußreichen Richtungen in der neueren Logik unterscheidet es sich besonders deutlich: Von John Stuart Mills empiristisch-psychologischer Logik, die auf einer „ziemlich oberflächlichen Assoziationspsychologie“ beruht, und von Franz Brentanos und seiner Schule (Husserl) thomistisch gefärbter, also eine Erneuerung des scholastischen Schematismus befördernder Logik als reiner Begriffswissenschaft. Gegenüber der empiristisch-psychologistischen Logik vertritt Wundt den Standpunkt, daß „während die Psychologie uns lehrt, wie sich der Verlauf unserer Gedanken wirklich vollzieht“, die Logik festzustellen habe, „wie er sich vollziehen soll, damit er zu wissenschaftlichen Erkenntnissen führe“ (S. 1). Hiernach ist ihm die Logik eine normative Wissenschaft, ähnlich der Ethik. Gegenüber der formalistischen Richtung Bolzanos betont er, daß es unerläßlich sei, die in dem Betrieb der Wissenschaften in Anwendung befindlichen allgemeinen Erkenntnisprinzipien und die in der wissenschaftlichen Forschung tatsächlich befolgten Verfahrensweisen genau zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde müssen auch die Gesetze des logischen Denkens, sollen sie nicht als gegebene, unerklärbare Tatsachen gelten, bei ihrem Ursprung in der inneren Erfahrung aufgesucht werden. So hat die wissenschaftliche Logik nach Wundts Ueberzeugung folgende Teile: 1) Darstellung der logischen Normen; 2) eine psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens; 3) eine Untersuchung der Grundlagen und Bedingungen der Erkenntnis; 4) eine Analyse der logischen Methoden wissenschaftlicher Forschung. Die durch diese Angaben bezeichneten theoretischen Grundforderungen finden nun in dem Werke eine bis aufs Einzelne gehende, weitausgespannte, von unerschütterlicher wissenschaftlicher Ruhe und Bestimmtheit getragene Erfüllung. Es beruht auf einer verblüffenden Beherrschung des ganzen Kreises der wissenschaftlichen Erkenntnis, deren Grundlagen und Methoden in seltener Vollständigkeit aufgedeckt und in ihrer logischen Bedeutung und praktischen Geltung zu klarer Entwicklung gebracht werden.

Berlin.

Arthur Liebert.

Ziehen, Th., Dr., o. ö. Professor an der Universität Halle, Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Bonn 1920, A. Marcus und E. Webers Verlag. VIII u. 866 S. br. 47,50 Mk., geb. in Ganzleinen 55,50 Mk., in Halbfranz. 59,50 Mk.

Im 1. Teil seines umfangreichen Werkes bietet Ziehen nach einleitenden Bemerkungen über die Aufgabe der Logik eine „allgemeine Geschichte“ derselben (S. 17—240), welche, wenn auch nicht ganz lückenlos, so doch in weitestem Um-

fange die neueste Literatur berücksichtigt. Im 2. Teil folgt dann eine „Erkenntnistheoretische, psychologische, sprachliche und mathematische Grundlegung der Logik“. Was zunächst die erkenntnistheoretische Grundlegung betrifft, so hat die Erkenntnislehre oder „Gignomenologie“, wie Z. sie nennt, die Aufgabe, „das Gegebene und seine Veränderungen“ (wozu auch die Denkvorgänge gehören) „nach Ähnlichkeiten zu ordnen und dadurch zu den allgemeinen Klassen und Gesetzen des Gegebenen zu gelangen. Die Logik hat an den Ergebnissen dieser gignomenologischen Untersuchungen insoweit ein wesentliches Interesse, als die Abgrenzung ihres eigenen Gegenstandes, des Denkens, zu diesen Ergebnissen gehören muß, wofern das Denken überhaupt ein besonderer, abgegrenzter Gegenstand ist“. Freilich sind diese Ergebnisse fast in jeder Beziehung strittig und „nicht einmal über die Formulierung der Grundfrage besteht irgendwelche Einigkeit“. Trotzdem hat die Logik die Pflicht und das Recht, eine erkenntnistheoretische Grundlegung ihres Gegenstandes zu „versuchen“. Diese kann freilich nur in dem Sinn eine Grundlegung sein, „daß sie für die Gesetze der Logik erkenntnistheoretische Gesichtspunkte aufstellt, welche für die Deutung der logischen Gesetze grundlegend sein können“, nicht in dem, daß sie die Gesetze der Logik von erkenntnistheoretischen Sätzen abhängig macht.

Ziehen will nun so verfahren, daß er „aus der Geschichte der Philosophie die wichtigsten bisher aufgestellten erkenntnistheoretischen Abgrenzungen des Denkens kritisch zusammenstellt und dann unter allen Vorbehalten und ohne Bindung einer bestimmten den Vorzug gibt“.

Die wichtigsten erkenntnistheoretischen Standpunkte sind nach ihm der psychophysische Dualismus, der „Egotismus“, der Idealismus, der Phänomenalismus, der Logizismus und endlich sein eigener, der „Binomismus“. Dieser bestreitet, daß die Gegenüberstellung „psychisch-materiell“ berechtigt sei, leugnet im Gegensatz zum „Egotismus“, daß ein universales Ich oder individuelle Ichs als besondere Wirklichkeiten irgendwie existieren, behauptet dem Phänomenalismus gegenüber, daß die Zerlegung des Gegebenen in unerkennbare Dinge an sich und apriorische Anschauungs- und Denkformen nicht zulässig sei, will vielmehr nur zwei Hauptarten gesetzlicher Beziehungen im Gegebenen anerkennen, die Kausalgesetze und die „Parallelgesetze“, welche letzteren sich im einfachsten Falle z. B. auf „die Zuordnung einer bestimmten Sinnesqualität zu einer bestimmten Hirnrindenerregung“ beziehen. Unter die Parallelgesetze fällt aber nicht nur das Empfinden, sondern auch das gesamte Denken, denn auch bei diesem handle es sich „um Rückwirkungen von Rindenelementen“.

Auf Ziehens Kritik der gegnerischen Standpunkte oder auf seine eigene extrem empiristische Erkenntnislehre (vgl. z. B. S. 257 die sonderbare Widerlegung des Kantischen a priori) im einzelnen einzugehen ist um so weniger nötig, als er S. 261 nochmals „nachdrücklich“ betont, „daß die Lehren der formalen Logik auch unabhängig von diesem oder jenem erkenntnistheoretischen Standpunkt als solche zu recht bestehen, und daß die erkenntnistheoretische Grundlegung im wesentlichen nur die Stellung der logischen Lehren im Gesamtsystem der Philosophie betrifft“.

Die „Psychologische Grundlegung“ wird eingeleitet durch die Bemerkung, daß die Psychologie für die Logik unentbehrlich sei, weil alle Untersuchungen der letzteren „von den tatsächlich gegebenen Denkvorgängen des einzelnen Individuums, also psychologischen Vorgängen, ausgehen“. Die psychologische Grundlegung verfolge daher den Zweck, „die sichergestellten Untersuchungsergebnisse der Psychologie bezüglich der Denkvorgänge zusammenzustellen, soweit sie für die Logik in Betracht kommen“. Stark eingeschränkt wird die Bedeutung der dann folgenden Ausführungen durch die Feststellung, „daß keineswegs Uebereinstimmung besteht über dasjenige, was als sichergestelltes Untersuchungsergebnis der Psychologie betrachtet werden kann. Je weiter wir uns von der Psychologie der Empfindungen entfernen und der Psychologie der Vorstellungen und Denkvorgänge nähern, um so größer wird der Zwiespalt der Meinungen“.

Ziehen will selbstverständlich allenthalben seine eigene Ansicht zugrunde legen, aber doch auch die abweichenden Auffassungen anderer Forscher berück-

sichtigen. Ich hebe zunächst hervor, was er über „Generalisation“, d. i. Bildung von Allgemeinvorstellungen sagt. Sie besteht darin, „daß mehr oder weniger zahlreiche individuelle Erinnerungsbilder auf Grund von Aehnlichkeit in einer ganz besonderen Weise zu einer Einheit zusammengefaßt werden. So bilde ich z. B. aus den Erinnerungsbildern vieler einzelner Fahrräder die Allgemeinvorstellung (Generalvorstellung) Fahrrad“. Im Verfolg der Erörterung spricht Z. dann auch von einer „Allgemeinvorstellung Wasserstoffatom“, wobei unklar bleibt, inwieweit dieselbe auf „Erinnerungsbilder“ zurückgehen soll. Meines Erachtens besitzen solche Allgemeinvorstellungen, auch wenn sie — was nicht unbestritten ist — wirklich vorhanden sind, nicht die „grundlegende Bedeutung für einen großen Teil der Logik“, die ihnen von Ziehen und anderen zugeschrieben wird. Denn mit der Bildung der Begriffe, welche hier in erster Linie in Betracht kommen würden, haben diese Allgemeinvorstellungen jedenfalls wenig zu tun. Angenommen, das Kind hätte durch irgendwie geartete Zusammenfassung von hundert Erinnerungsbildern verschiedener Uhren eine Allgemeinvorstellung gebildet, so hätte es für den Begriff Uhr (Instrument zum Messen der Zeit) noch nicht die mindeste Grundlage. Wenn es dagegen auch nur bei einer einzigen Uhr den Zweck „begriffen“ hat, so besitzt es mit einem Schlage den Begriff Uhr und ist instande, ihn auf die dem Aussehen nach verschiedenartigsten Uhren, Taschenuhren, Wanduhren, Turmuhren, ja selbst auf Sonnen- und Sanduhren anzuwenden, obwohl nicht einzusehen ist, wie von diesen allen eine auf Erinnerungsbildern beruhende zusammenfassende „Allgemeinvorstellung“ möglich sein sollte.

Auch für die logischen Urteile gibt es, wie Ziehen in Uebereinstimmung mit anderen Forschern meint, eine psychologische Grundlage, nämlich die „Ideenassoziation“. Er unterscheidet zwei Formen derselben, die „disparate Ideenassoziation“ und die „Urteilsassoziation“. „Wenn jemand in mir z. B. durch Zuruf die Vorstellung Rose weckt und mir fällt Frühling ein, so handelt es sich um eine disparate Assoziation. Wenn ich auf denselben Zuruf hin denke: die Rose blüht im Frühling, so liegt eine Urteilsassoziation vor“. Zwischen beiden finden sich zwar in der Praxis mannigfache Uebergänge, aber prinzipiell sind sie doch leicht zu unterscheiden. „Bei der disparaten Vorstellungsfolge $> \text{Rose} \dots \text{rot} <$ verknüpft keine der drei Differenzierungsfunktionen die Vorstellungen Rose und rot, und insbesondere steht es mir frei, die Rose als an einem Orte und zu einer Zeit und das Rot als an einem anderen Orte und zu einer anderen Zeit befindlich zu denken; bei dem Urteil $>$ die Rose ist rot $<$ werden die Vorstellungen Rose und rot durch die Differenzierungsfunktionen mit einander verbunden, indem das rot auf Rose irgendwie bezogen wird, und insbesondere werden Rose und rot als an demselben Ort und zu derselben Zeit befindlich gedacht“. Die „Differenzierungsfunktionen“, von denen hier die Rede ist, sind nach S. 344 die analytische, die synthetische und die vergleichende.

Diese Neigung, der logischen Urteilslehre eine psychologische Grundlegung zu geben, oder, worauf es im Grunde hinausläuft, auch das logische Urteil in Abhängigkeit von psychomechanischen Prozessen zu bringen, führt m. E. schon darum zu Schwierigkeiten, weil die logischen Urteile, mit denen die Wissenschaften operieren, Begriffe voraussetzen und die in den Wissenschaften verwendeten Begriffe, wie oben schon angedeutet wurde, nicht auf psychomechanischem Wege entstehen können. Den näheren Nachweis habe ich im 3., 4. und 5. Kapitel des 2. Bandes meiner Untersuchungen zur Logik geliefert, wo die Begriffssysteme der wichtigsten Wissenschaften im einzelnen untersucht worden sind. Wir werden nach meiner Ueberzeugung in den wichtigsten Fragen der Logik niemals zusammenkommen, solange die Logiker ihre Deduktionen nicht auf die Praxis der Wissenschaften beziehen. Aehnliche Bedenken habe ich gegen den Versuch Ziehens, der Lehre vom Schluß einen psychologischen Unterbau zu geben. Die Einmischung psychologischer Gesichtspunkte wirkt verwirrend.

In den beiden folgenden Kapiteln, der „sprachlichen“ und der „mathematischen“ Grundlegung der Logik (S. 402—416) behandelt Z. kurz die Beziehungen zwischen Sprechen und Denken, das Problem einer logischen Ideal-sprache und den Grundgedanken der mathematischen (algebraischen) Logik.

Nach diesen vorbereitenden Untersuchungen kommt Z. im 3. Teil zur Sache selbst und zwar mit einer „autochthonen Grundlegung der Logik“. Es handelt sich dabei darum, „auf dem Boden der erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundlegung eine dem speziellen Ziel der Logik angepaßte allgemeine Grundlage für die spezifisch logischen Untersuchungen zu gewinnen“. Diese haben es mit der formalen Richtigkeit der Denkakte zu tun. Als Kriterium für dieselbe genügt nicht die innere Widerspruchlosigkeit. Die Quelle des formal unrichtigen Denkens erblickt Z. in der durch die Veränderlichkeit der Vorstellungen ermöglichten Vorstellungsverwechslung oder „Alienation“. „Die sog. Quaternio terminorum, ein logischer Fehler, der in der Verwendung eines Terminus in doppelter Bedeutung besteht, kann daher geradezu als einfachstes Paradigma für alle Unrichtigkeiten der Denkakte überhaupt gelten“.

Dieser Gefahr der „Alienation“ zu begegnen hilft der Logik das „logische Identitätsprinzip“. Es gibt nach Z. auch ein „gignomenologisches Identitätsgesetz“, welches darin besteht, daß es unmöglich ist, zu denken und zugleich nicht zu denken. Insoweit kann man von einer „Eindeutigkeit des psychischen Geschehens, speziell des Denkens“ sprechen.

Ueber dieses psychologische Gesetz geht die Logik, um sich vor der Gefahr der „Alienation“ zu schützen, hinaus, indem sie „zu der tatsächlichen momentanen Eindeutigkeit die ideale Annahme einer dauernden Eindeutigkeit, d. h. Unveränderlichkeit“ hinzufügt, d. i. „den veränderlichen tatsächlichen Darstellungen unveränderlich gedachte logische Vorstellungen“ gegenüberstellt. „Jedem Gegenstand ordnen wir auf Grund des neuen Prinzips ein oder, wenn entsprechende materiale Grundlagen vorhanden sind, mehrere unveränderliche A.'s (Gesamtvorstellungen, desgl. Merkmal-, Gattungsvorstellungen) zu“. Diese eindeutigen „Idealvorstellungen“ nennt Z. dann „Normalvorstellungen“ oder auch Begriffe.

Im 1. Kapitel des 4. Teils wendet sich Z. sodann einer näheren Ausführung der Begriffslehre zu. Sie enthält im einzelnen treffende Bemerkungen, ohne daß man im Ganzen viel Neues erfährt. Dasselbe gilt von der Lehre vom Urteil, welches er zusammenfassend definiert als „ein wenigstens zwei Begriffe (Normalvorstellungen) enthaltendes psychisches Gebilde, dessen Begriffe durch Differenzierungsfunktionen konstant verknüpft und speziell bezüglich ihrer Individualkoeffizienten in konstanter Weise als vollständig oder partiell sich deckend gedacht werden, und das sowohl als ein sukzessiver Prozeß wie als ein fertiges Ergebnis aufgesetzt werden kann“.

Zusammenfassend möchte ich Ziehens Werk als ein bemerkenswertes Beispiel einer psychologistisch gerichteten Behandlung der Logik bezeichnen. Der wissenschaftliche Wert des Buches beruht m. E. hauptsächlich auf den sorgfältigen historischen Nachweisen, die sich keineswegs auf die im 1. Teil gebotene, die älteren geschichtlichen Darstellungen in dankenswerter Weise ergänzende „allgemeine Geschichte der Logik“ beschränken, sondern auch den einzelnen Kapiteln angefügt sind. Wenn man über literarische Fragen Belehrung sucht, wird man sie, durch die ausführlichen Register unterstützt, in den meisten Fällen in dem Ziehen'schen Werke finden.

Münster.

Wilhelm Koppelman.

Selbstanzeigen.

Apel, Max, Dr., Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft. 72 Seiten. 4 Mk. u. Sortimentszuschlag. Volksschulbuch-Verlag Charlottenburg. —

Das Büchlein enthält Stellen aus der Vorrede zur 1. u. 2. Auflage, der Einleitung, der transzendentalen Aesthetik und der transzendentalen Deduktion nebst ausführlicher Erläuterung. Das Heft will so eine Einführung in das Studium der kritischen Philosophie geben und kann als Ersatz meines vergriffenen Kommentars zu Kants Prolegomenen dienen.

Dr. Max Apel.

Birnbaum, Karl, Psychopathologische Dokumente. Selbstbekenntnisse und Fremdzeugnisse aus dem seelischen Grenzlande. Berlin, Verlag J. Springer 1920.

Die vielgestaltigen Beziehungen des Pathologischen — pathologisch nicht nur in dem engen Alltagssinne der Geisteskrankheit — zu den Erscheinungen des geistigen und kulturellen Lebens haben zwar von jeher aufs stärkste das Interesse gefesselt, sind aber wirklich gründlich bisher nur insoweit gewürdigt worden, als sie sich auf die Minderwerte, die Verfallserscheinungen: Selbstmord, Vagabondage, Prostitution, Verbrechen usw. erstrecken. Ihr Gegenpol: die menschlich reizvolleren und kulturell bedeutsameren Zusammenhänge mit den seelischen Hochwerten wurden teils glatt vernachlässigt, teils wie in dem Lombrososchen Schlagwort von „Genie und Irrsinn“ viel zu grobschlächtig erfaßt und bearbeitet, als daß die gerade hier vorliegende Kompliziertheit des Zusammenspiels, die Fülle beziehungsreicher Nüancen und die Subtilität der daran geknüpften Problemstellungen voll zur Geltung kommen konnte.

Die Psychopathologischen Dokumente versuchen hier ein neues Fundament zu schaffen, dessen weiterer Ausbau vielleicht einmal wird übersehen lassen, mit welchem Formenreichtum das Pathologische in alle geistigen Lebens- und Kultursphären — künstlerische, religiöse, weltanschauliche usw. — ausstrahlt, und mit welcher Vielgestaltigkeit es sie beeinflußt. Sie bieten zunächst ein einwandfreies Material dar, indem sie, stets auf die Quellen zurückgreifend, aus Lebensurkunden aller Art: aus Tagbüchern, Briefen, Memoiren u. dgl. allenthalben aus dem inneren und äußeren Leben überragender Menschen herausholen, was irgend welche Beziehungen zum Abnormen aufweist. Sie ordnen dann weiter die so gewonnenen psychopathologischen Erscheinungen derart, daß ihre fließenden Uebergänge, ihre äußeren Analogien und inneren Zugehörigkeiten zu jenen Hochwerten von selbst sich herausheben und herauschälen. Was sich gegen die hierbei geübte Auffassung und Verwertung des heiklen Begriffs des Pathologischen prinzipiell einwenden läßt, darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur das eine sei ausdrücklich gesagt: die von Laien dem Irrenarzte so oft vorgeworfene Neigung zur Identifizierung von überragender Persönlichkeit und Leistung mit Geisteskrankheit liegt der Arbeit sowohl der Tendenz wie dem Ergebnis nach völlig fern. Aufgabe und Ziel, wenn auch nur andeutungsweise erreicht, geht vielmehr dahin, durch die vom Pathologischen gegebenen Sondergesichtspunkte gewisse bisher ungenügend beachtete und berücksichtigte bedeutsame Wesensseiten im geistigen Wertbereiche charakteristisch herauszuheben. In diesem Sinne fallen beispielsweise bezeichnende Schlaglichter auf die Psychologie des schauspielerischen, des dichterischen Schaffens, der schöpferischen Leistung überhaupt, auf Inspiration, religiöse Konversion, Prophetie usw., ebenso wie Persönlichkeitstypen von kulturellem Wert und Eigenprägung: der Abenteurer, der Fanatiker, der Erotiker, der Heilige, der moderne Dekadent von hier aus in psychologisch neuartiger Beleuchtung erscheinen. Indem so nach E. Th. Hoffmanns Worten „die Natur grade beim Abnormen Blicke vergönnt in ihre schauerlichste Tiefe“, läßt sie zugleich erkennen, daß jene allgemein vertretene Anschauung, die Jodl in die Worte gefaßt hat: „Vom Pathologischen aus gelangt man nie zum Großen, sondern immer nur zum Kleinen, nie zum Unsterblichen, sondern immer nur zum Vergänglichen“, in mehr als einer Hinsicht revisionsbedürftig ist.

K. Birnbaum.

Feldkeller, Paul, Dr., Ethik für Deutsche. Gotha 1921, Friedrich Andreas Perthes. 61 S.

Verfasser ist überzeugt, daß Eckehart und Kant, Fichte und Nietzsche dieselbe Ethik verkünden und nur verschiedene Begriffssysteme, verschiedene Koordinatengitter an ein und dieselbe Sache anlegen. An die Stelle der positiven Gebotsethik setzt er darum die „negative Ethik“, den Monotheismus der Einen, namenlosen, durch keinen Begriff faßbaren Tugend, an Stelle der üblichen Integral-ethik (der Ethik der „letzten Schritte“) eine Kants und Fichtes „rigoristische“ Intentionen weiterbildende Differentialethik, an die Stelle der modernen zweideutig schillernden Sozialethik eine Führerethik. Durch dialektische Weiterbildung des Autonomiegedankens und des radikalen Formalismus gelangt diese Ethik (ebenso wie der konsequent durchgeführte Freirechtsgedanke, siehe England) zu einer der jesuitischen in allem entgegengesetzten Kasuistik — womit sich dann der schraubenförmig rotierende globus intellectualis wiederum einmal um volle 360° gedreht hätte.

Schönwalde (Mark).

Paul Feldkeller.

Fischer, Ludwig, Dr. phil., 1) Wirklichkeit, Wahrheit und Wissen. Berlin 1919, E. S. Mittler & Sohn. VIII u. 199 S. 15 Mk.

2) Das Vollwirkliche und das Alsob. Berlin 1921, E. S. Mittler & Sohn. VIII u. 102 S. 15 Mk.

Die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft der reinen Vernunft ist nach Kant zweifach: 1) ein System aller Begriffe und Grundsätze zu geben, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen; 2) ein begriffliches System alles Gegebenen zu entwickeln. — Das erste System wäre eine Ordnung der Allgemeinbegriffe, die auf einer vollständigen „Zergliederung aller Begriffe mit allem was daraus gefolgt werden kann“ beruht. Diese Ordnung müßte die volle Bedeutung jener Begriffe und alle ihre wechselseitigen Beziehungen nach einheitlichem Leitgedanken aufdecken. — Das zweite dagegen, das System alles Gegebenen, wäre eine „Physiologie der reinen Vernunft“, d. i. eine „rationale Naturbetrachtung“.

Kant hat diese Doppelaufgabe selbst nicht mehr gelöst, wenngleich er viel nach der Lösung getastet hat bis zu seinem Ende. Die Kritik der reinen Vernunft sollte nur eine „Vorbereitung“ sein zum ersten Teil der Aufgabe, und sollte anstelle der vollständigen Zergliederung und Klarstellung nur eine „Herzählung aller Stammbegriffe“ geben. Kant bediente sich dabei einer etwas entwickelten psychologischen Grundanschauung, die er ungeprüft übernehmen durfte, da sie ihm nur zum Auffinden der Begriffe dienen sollte. Er wies aber selbst schon darauf hin, daß den verschiedenen von ihm vorausgesetzten Vermögen der Erkenntnis eine gemeinsame Wurzel wohl zukommen werde, die aufzusuchen aber zur Lösung seiner beschränkteren Aufgabe nicht nötig war. Eine vollständige Aufdeckung und Zergliederung aller Stammbegriffe unseres Denkens muß sich von der Kantschen Systematik der Aufzählung offenbar frei machen und muß zu einer höheren Einheit zu führen suchen.

Mein Buch „Wirklichkeit, Wahrheit und Wissen“ will nun eine Lösung des oben angeführten ersten Teils der Kantschen Aufgabe liefern. Das andere Buch „Das Vollwirkliche und das Alsob“ dagegen gibt die Grundlage und einen kurzen Umriß für die Lösung des zweiten Teils.

Das Ergebnis des ersten Buchs kann ich hier nur bildlich andeuten als die Aufdeckung eines weiten allgemein-begrifflichen Felds, das von einem Netz von Beziehungsfäden durchzogen ist, das die vielfältigsten Verbindungen zwischen den einzelnen Knotenpunkten herstellt. Damit sind die wechselseitigen Beziehungen der Stammbegriffe nach allen Richtungen hin klargestellt und alle denkbaren Umformungen und alle Folgerungen, die man daraus ziehen könnte, werden unmittelbar an die Hand gegeben. Das ist also eine allgemeine begriffliche Ordnung unseres Denkens, oder, da dieses sich immer nur auf „Erfahrung“ beziehen kann: allgemeine begriffliche Ordnung unserer Erfahrung.

Jenes Begriffsnetz kann man nun von den verschiedensten Ausgangspunkten durchwandern und bekommt dann ganz verschiedene Ansichten und Ordnungsweisen, die je nach Wahl des Ausgangspunkts mehr oder weniger einfach und übersichtlich

sein können. Als günstigster Ausgangspunkt, als eine Art „Ordnungspol“, in dem alle Fäden zusammen laufen, von dem aus sich daher alle Beziehungen am klarsten und einfachsten überblicken lassen, ergibt sich ein ganz allgemeiner Urbegriff, dessen Form sich in allen Knotenpunkten des Netzes widerspiegelt. Das von diesem Punkt aus gesehene Gesamtbild nenne ich die natürliche begriffliche Ordnung unserer Erfahrung.

In dieses umfassende Gesamtbild nun gehen die Ergebnisse der Kantschen Kritik restlos und ungezwungen ein, abgesehen natürlich von der besonderen Färbung, die sie bei Kant durch sein heuristisches psychologisches Leitgebilde bekommen, dessen tieferer Sinn sich nun ebenfalls offenbart. Im Schlußkapitel gebe ich einen schematischen Ueberblick über das ganze Netz, und es zeigt sich dabei (wenn wir im Bilde bleiben wollen), daß die Kategorien Kants nicht selbst Knotenpunkte des Netzes, sondern vom Ordnungspol auslaufende Hauptblickrichtungen oder Beziehungsfäden sind, die das ganze Begriffsfeld in Gruppen teilen.

Es zeigt sich aber weiterhin, daß die verschiedenen Ordnungen, die man bekommt, je nachdem man das Netz vom einen oder andern Ausgangspunkt durchwandert, und die man als verschiedene Transformationen derselben Grundordnung auffassen kann, ganz verschiedenen Weltanschauungen entsprechen. Ich habe das im ersten Buch nur andeutungsweise, im zweiten aber zum Schluß etwas ausführlicher gezeigt. Man hat in den philosophischen „Systemen“ oft einen irrationalen Anteil zu erkennen geglaubt, um dessen willen sie von der Philosophie als strenger Wissenschaft auszuschließen und dem Gebiet der Geschichte und der Psychologie zu überweisen seien. Dieser Anteil läßt sich nunmehr zum weitaus größten Teil als rational nachweisen und man kann es unter gewissen Vorbehalten als eine lösbare Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft ansehen, jedem philosophischen System seine genaue Stellung im Gesamtbild der natürlichen Ordnung anzuweisen. Viele Hauptzüge verschiedener Systeme, die sonst sich zu widersprechen oder unvergleichbar zu sein scheinen, kommen dabei fast restlos zur Deckung miteinander.

In meinem zweiten Buch gebe ich nun ein ausführlicheres Beispiel einer solchen Betrachtung der natürlichen begrifflichen Ordnung von einem vom Ordnungspol verschiedenen Ausgangspunkt; und zwar wähle ich einen grade entgegengesetzt liegenden Standpunkt, — den „Gegenpol“ könnte man ihn nennen; und das neue Bild der Zusammenhänge nenne ich ein Kehr Bild. Es entspricht dem Sinne nach dem, was Kant als zweiten Teil aufstellt: seiner rationalen Naturbetrachtung.

Grundbegriff des Kehr Bilds ist das „Vollwirkliche“. Ich entwickle zunächst diesen Begriff ausführlich und zeige sein Verhältnis zum Ordnungspol. Das Vollwirkliche ist verwandt dem Kantschen Ding an sich. Es ist ein Randbegriff, den wir seiner allgemeinen Form nach noch erfassen, aber nicht mehr mit Erfahrungsstoff erfüllen können. Wir können ohne ihn zwar nicht auskommen; aber jeder Versuch, ihn anschaulich zu erfüllen, führt zu einer unvollendbaren Stufenleiter bedingter Formen: Als ob-Formen. Vollwirklichkeit und Alsob bilden ein Paar sich wechselseitig bedingender und ergänzender Begriffe, die erst durch ihre Gegenüberstellung ihre wahre Bedeutung vollständig offenbaren.

Der Vollwirklichkeitsbegriff wurzelt in dem Netz der Allgemeinbegriffe, das ich im ersten Buch entwickelte. Andererseits aber ist er auch unlösbar verwachsen mit den Grundbegriffen der Naturwissenschaft. Er erscheint dort als das, was die Naturwissenschaft durch eine fortschreitende nie vollendbare Kette von Bildern als das hinter allen Erscheinungen Stehende herauszustellen und als letztes mögliches Erkenntnisziel zu erringen sucht. Die Klarstellung dieses Begriffs nach seiner allgemeinen Bedeutung und das sich dann auf ihm als Ausgangsbegriff aufbauende Weltbild führt zu einer Ordnung der Grundbegriffe der Naturwissenschaft.

Ludwig Fischer.

von Lippa, Lazar, Geheimer Regierungsrat, *Der Aufstieg von Kant zu Goethe. Die Philosophie und Naturbegründung des geistigen Weltbildes.* Berlin, E. S. Mittler & Sohn. 1921.

Das Buch ist die Frucht zehnjähriger Arbeit. Ich wollte eine Widerlegung der Sozialdemokratie schreiben, überzeugte mich aber, daß sie ganz dem wissenschaftlichen Weltbilde entspricht, sich aus ihm in sorgfältiger und gewissenhafter Begründung folgerichtig entwickelt hat. Das wissenschaftliche Weltbild wird von der herrschenden Philosophie getragen. Um mit der Wurzel zu beginnen, entschloß ich mich zu einem Neuaufbau der Philosophie. Für die Grundlegung bot sich mir das Geschehen. Es ist frühere und gegenwärtige Tätigkeit, und alle Tätigkeit ist gedacht und Denken. Das Körperliche ist dabei die Form, zu und in der sich Denken und Tätigkeit bestimmen. Alles Tun hat einen Täter. Andererseits ist das Geschehen eine offensichtliche Ordnung und Einheit. Also eine Philosophie der Übereinstimmung nach den Gesetzen der Tätigkeit und mit dem Denken als Wegweiser zum geistigen Weltbild.

Der Haupttitel rechtfertigt sich: 1. Los von Kant, weg von seinem bildnerischen zu Goethes gegenständlichem Denken, von der Gebundenheit an die Bewußtseinsbildung, wie sie für die Wissenschaft, die Lehre der Sachlichkeit zutreffend ist, zur Goetheschen Augenwahrheit, seinem Naturschauen, das von solcher Beschränkung auf das Erscheinungsgemäße frei, zur vollen Bewertung des Geistigen gelangt, der Festlegung des Seins auf das körperliche Dasein entgeht und der Philosophie die nötige Weite gibt. 2. Auf den Schultern Kants von der aufs Verstandesgebiet beschränkten Wissenschaftsstufe des Denkens empor zu seiner Goetheschen Stufe, zur Allzügigkeit Goethes, zur Erfassung aller, auch der geistigen Werte. Kants Postulate weisen den Weg. Das Leben fordert den Fortschritt von der Verstandeskühle Kants zur Begeisterung und Herzenswärme Goethes, dessen große philosophische Bedeutung mehr herausgestellt wird, als es bisher geschehen ist.

Meinen Zweck glaube ich erreicht, das wissenschaftliche Weltbild nebst Abstammungs- oder Entwicklungslehre und Lyells Erdentwicklung — alles schöne Gedanken, aber ihre Durchführung durchdenken, heißt sie fallen lassen — zerstört zu haben. Das geistige Weltbild kann nur Voraussetzungen und Umrisse geben. Wenn ich auch die Gottesbeweise durch einen neuen, den autologischen oder Selbständigkeitsbeweis verstärkt habe, es bleibt ohne eigentliche Inhaltgebung. Das Bedürfnis danach weist auf die religiösen Geltungen hin. Die Philosophie steht als Ursprungsforschung und Quellenschätzung zwischen der Vordergrundschau der Wissenschaft und der Offenbarungsgeltung der Theologie. Meine Philosophie ist nicht die des Christentums und kann es grundsätzlich nicht sein, aber sie ist die Philosophie zum Christentum. Und das ist uns bitter nötig, darum rechtfertigt sich die Widmung auf dem Titelblatt: Dem deutschen Volke zu seiner Wiederaufrichtung.

Lazar von Lippa.

Mezger, Edmund, Dr. jur., Staatsanwalt und Privatdozent, *Sein und Sollen im Recht.* Tübingen, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920. (106 Seiten.)

Untersucht wird die Frage, ob und inwieweit aus dem „Sein“ das „Sollen“ des Rechts folgt.

Der Erste Abschnitt behandelt den subjektiven Ausgangspunkt des rechtlichen Sollens. Der „einfache Subjektivismus“ (I), der im „Rechtsgefühl“ den letzten Maßstab des „richtigen Rechts“ erblickt oder mit Radbruch und Kantorowicz im „rechtsphilosophischen Relativismus“ endigt, wird abgelehnt. Eingehende Besprechung erfährt der „kritische Subjektivismus“ (II), wie er auf neukantischer Grundlage von Rudolf Stammler in umfassender Lebensarbeit als ein Gebäude von imposanter Großartigkeit errichtet worden ist. Stammler hat nach Ansicht des Verfassers die Notwendigkeit einer „kritischen“ Grundlegung der Rechtslehre abschließend und überzeugend dargetan. Dies gilt zunächst von Stämmers „Rechtsbegriff“ als dem obersten Bestimmungsgrund des „seienden“ Rechts. Seine „Rechtsidee“ dagegen, der Leitstern des „Seinsollenden“,

des „richtigen“ Rechts, leidet an einer ungerechtfertigten Uebertragung der Erkenntnispostulate auf das Wollen (25—28) und führt damit zu einer unhaltbaren „Logisierung der Werte“ (30—32).

Der Zweite Abschnitt bespricht den objektiven Ausgangspunkt des rechtlichen Sollens. Verf. unterscheidet drei Formen des Objektivismus. Der „kulturelle Objektivismus“ (I) sucht im Anschluß an Hegel die Ableitung des rechtlichen Sollens aus objektiv gegebenen Kulturwerten. Er ist der Standpunkt der historischen Rechtsschule. In seinem Mangel an erkenntniskritischer Schärfe führt er zur Preisgabe der sittlichen Autonomie (37) und damit — auch in der Form, die ihm v. Liszt gegeben hat — zu einer „Philosophie der inneren Haltlosigkeit“ (46). Der „materialistische Objektivismus“ (II), der nur die „materiellen“ Faktoren oder mit Karl Marx nur das „materielle“ Streben des Menschen als maßgebend anerkennen will, ist ebenfalls ganz „unkritisch“; er ist sehr „wählerisch“ in seinen Motiven, verschleiert aber eben diese grundlegende Tatsache der Wahl, der „Zwecksetzung“ (56). Konsequenter ist deshalb der „naturalistische Objektivismus“ (III), etwa derjenige von Herbert Spencer. Er bemüht sich — hierin umfassender als die beiden anderen Formen des Objektivismus —, die Gesamtheit der gegebenen Natur seinen Betrachtungen zu Grunde zu legen und gelangt damit nahe an die Wahrheit. Aber auch er übersieht, daß in der Gesamtheit des Geschehens einer Tatsache die logische Priorität vor allen andern Tatsachen zukommt: der menschlichen Zwecksetzung (64).

Der Dritte Abschnitt versucht den eigenen Aufbau des rechtlichen Sollens. Der „Ausgangspunkt“ (I) des Verf. ist ein subjektiv-kritischer. Für das „Erkennen“ gilt ihm als „relatives Apriori“ die Notwendigkeit durchgängiger Kausalbetrachtung, für das „Wollen“ der Primat teleologischer Zwecksetzung. Der „Endzweck des Rechts“ (II) ist trotz der hohen Bedeutung, die das Rechtsgefühl für das praktische Rechtsleben besitzt, ein rationaler. Verf. findet ihn in Annäherung an v. Jhering in der „sozialen Lebens-erhaltung und Lebensentwicklung“ als dem obersten Zweck alles Rechts (79). Die „Verwirklichung dieses Endzwecks“ (III) geschieht im erkennenden Erfassen der „sozialen Gesetze“, deren Bestehen Verf. gegen die wider sie gerichteten Angriffe nachzuweisen sucht (81 ff.). Das „Wesen des Sozialen“ (IV) wird in der „Wechselwirkung“, in der „Verbindung“ der Individuen unter Ableitung dieser Denkform aus der Kategorie der Kausalität gefunden. „Individualismus und Sozialismus“ (V) stellen keine grundsätzlichen, unerreichbaren Gegensätze dar: im Individuum liegt alles Leben der „Gesellschaft“ beschlossen, aber in der „Anpassung“ an das soziale Ganze, in der „Vereinigung“ der Einzelnen zur Rechtsgemeinschaft vollzieht sich erst die Vollendung. Die „Praxis des richtigen Rechts“ (VI) lehrt in Anklängen an die Theorie des Naturrechts die Schöpfung neuen Rechts aus der Erforschung des psychisch-sozialen Wesens des Menschen. Wie die Neuschöpfung des Rechts ist aber auch die „Auslegung“ geltender Rechtsnormen, also die Jurisprudenz im eigentlichen Sinne, da sie niemals lediglich Bestehendes wiedergeben kann, verwiesen auf die „Lehre vom richtigen Recht“.

Tübingen.

E. Mezger.

Schlemmer, Hans, Studienrat, *Die religiöse Persönlichkeit in der Erziehung.* (Eine religionsphilosophisch-pädagogische Untersuchung.) Band III der Philosophisch-pädagogischen Bibliothek. Verlegt bei der Mundus-Verlagsanstalt G. m. b. H., Charlottenburg. 1919. 68 S.

Soll die Bedeutung der religiösen Persönlichkeit in der Erziehung klargelegt werden, so handelt es sich zunächst darum, festzustellen, welche systematisch-prinzipielle Bedeutung der Religion in der Struktur des menschlichen Geistes zukommt. Diese religionsphilosophische Untersuchung macht den ersten Teil meiner Schrift aus, worauf dann in einem zweiten Kapitel die konstitutiven Züge der religiösen Persönlichkeit aufgezeigt werden. Nunmehr entfaltet sich das Problem nach zwei Seiten hin. Wie wird eine religiöse Persönlichkeit gebildet? und: Welche Rolle spielt eine religiöse Persönlichkeit bei der Bildung anderer?

Die Lösung beider Fragen fußt natürlich ganz auf der im Eingang gegebenen Wesensbestimmung der Religion und des homo religiosus, führt dann aber weiter auch in die praktischen Fragen der Möglichkeiten, Wege und Faktoren religiöser Erziehung, des religiösen Einschlags der Jugendbewegung u. s. w. Alles natürlich in gedrängtester Kürze, aber so, daß überall die grundlegenden prinzipiellen Gesichtspunkte möglichst heraustreten.

Charlottenburg.

Hans Schlemmer.

Schneider, Hermann, a. o. Professor an der Universität Leipzig, Metaphysik als exakte Wissenschaft. Heft 3: Die Lehre vom Handeln. Leipzig, Felix Meiner (in dessen Verlag auch Heft 1 und 2 übergegangen sind) 1921. 164 Seiten.

Zur „Lehre von der Gegebenheit“ (angezeigt: Heft 1 K.-St. XXIV, 4, Seite 412¹⁾; Heft 2 K.-St. XXV, 2/3, Seite 291) tritt als zweiter Hauptteil der Metaphysik die „Lehre vom Handeln“.

Auch sie besteht aus vier Erfahrungstatsachen (No. 5—8) und den Folgen daraus für's richtige Handeln und Bearbeiten allgemein. Die Tatsachen sind, daß der Mensch Zwecke setzt (5), daß er Befriedigung, eigene und die anderer Menschen erstrebt (6), daß er frei ist (7) und daß er ausdenkt und ausführt (8); aus ihnen folgen für's richtige Handeln allgemein die Merkmale der Richtigkeit allgemein, Zweckgemäßheit und Befriedigendheit, die Freiheit, richtig oder unrichtig zu handeln, so wie die Stücke des richtigen Handelns, richtig Ausdenken und richtig Ausführen, und deren Verhältnis; für's richtige Bearbeiten allgemein ergibt sich, daß es „richtiges Ausdenken“ und frei ist, daß es in einer Auswahl wesentlicher Züge aus dem Gegenstand vom Zweck aus besteht und auf Befriedigung der Menschen abzielt.

Wie die „Gegebenheitslehre“ im Inhalt Kants „Kritik der reinen Vernunft“ entspricht, so behandelt die „Lehre vom Handeln“ die Fragen der „Kritik der praktischen Vernunft“, also namentlich die der Willensfreiheit (Tatsache 7) und des Sittlichen (Tatsache 8). Ich glaube, nachgewiesen zu haben, daß die Freiheit des Menschen eine einfache Tatsache unserer inneren Erfahrung ist, so daß die Annahme einer besonderen Art von „Forderungstatsachen“ (Postulaten der praktischen Vernunft) für sie unnötig wird; der Zwang des deterministischen Dogmas hält einer genauen Bestimmung des Tatbestands der Freiheit und einer strengen Kritik seiner Beweise nicht Stand. Kants Sittenlehre erfährt eine neue Beleuchtung, bei der besonders die scharfe Scheidung von Güter- und Sittenlehre als entscheidende Großtat hervortritt; wie sich aber seine Begründung der exakten Einzelwissenschaften (Mathematik und Physik) aus metaphysischen Tatsachen nicht aufrechterhalten ließ, sondern in der „Gegebenheitslehre“ eine Sonderung der metaphysischen und einzelwissenschaftlichen Grundbegriffe vorgenommen werden mußte, so läßt sich Sittenlehre nicht aus metaphysischen Tatsachen ableiten; Ethik und Metaphysik haben nichts miteinander gemein. Wenn die Trennung streng und richtig durchgeführt ist, lassen sich metaphysische Tatsachen, die durch die Beimischung der Ethik unterdrückt waren, wie die des Zwecks, voll und rein herausarbeiten; auch die Lehre von Theorie und Praxis und vom Vorrang (Primat) der einen oder anderen, bei Kant nur berührt, kommt zur Entwicklung; das „theoretische Verhalten“ zerlegt sich in zwei Inhalte, die verschiedenen metaphysischen Tatsachen, der 1. und 5. (zwecklose Hingabe an den Gegenstand) und der 8. (richtiges Ausdenken, bestimmt richtiges Ausführen), zugehören.

Mit diesem 3. Heft ist mein Werk über Metaphysik (es ist 500 Seiten stark geworden) vollendet; eine Zusammenfassung seines Inhalts, der Folgen aus allen acht Tatsachen der Metaphysik, beschließt den Band.

„So lang es Menschen gibt, sind sie bemüht gewesen und werden sie bemüht sein, „richtig allgemein zu handeln“, d. h. ihre Zwecke zu erreichen und sich und

1) Ich benutze die Gelegenheit, einen sinnstörenden Druckfehler in Zeile 25 dieser Anzeige von Heft 1 zu verbessern: in Tatsache 1 muß „anschaulich-bestimmt“ stehen, nicht „ausdrücklich-bestimmt“.

andere Menschen zu befriedigen, und „richtig allgemein zu bearbeiten“, d. h. den Gegenstand der menschlichen Erfahrung kennen zu lernen, um ihn zu nützen. Das ist dem Menschen, schon als kleines Kind und als Tiermensch, so selbstverständlich, daß er das „richtige Handeln und Bearbeiten allgemein“ übt, ohne zu bemerken, daß hier etwas zu lernen oder zu lehren ist. Seine ganze Aufmerksamkeit gilt dem „besonderen richtigen Handeln und Bearbeiten“, den einzelnen Zwecken und Befriedigungen, den Einzelwissenschaften und Künsten. Diese bilden sich aus und werden als wertvoller Besitz bewußt; eine Wissenschaft „vom richtigen Handeln und Bearbeiten allgemein“ gibt es nicht, nur Wissenschaften von Gott, Natur und Seele, vom gütlichen und vom sittlichen richtigen Handeln. Ganz langsam erst wird durch den Kampf um Glauben und Wissen, durch das Versagen der Einzelwissenschaften in bestimmten Fragen, die sie behandeln, obgleich sie sie nichts angehen, und bei Versuchen, zur Gesamtübersicht der Erfahrung (System) zu kommen, klar, daß hier ein Arbeitsgebiet für eine eigene und strenge Wissenschaft abzugrenzen und zu bestellen ist.

Die Uebung des richtigen Handelns und Bearbeitens allgemein ist das älteste und wichtigste menschliche Tun, die Grundlage für alle Erfolge, ja für das bloße Leben des Menschen; die Wissenschaft davon ist die jüngste (letztfertige) und strengste (weil meist-erprobte) von allen Wissenschaften, die oberste im System, als die vom Allgemeinen des menschlichen Handelns, die die Gesamtübersicht unserer Erfahrung (formal) krönt und abschließt.

Ich denke, daß es mir gelungen ist, in zwanzigjähriger Arbeit, die wissenschaftliche Metaphysik, die strenge Erfahrungswissenschaft vom richtigen Handeln und Bearbeiten allgemein, erstmals ganz und in sich geschlossen hinzustellen und dadurch ihre Selbständigkeit und Daseinsberechtigung wissenschaftlich vollends zu erweisen.

Leipzig.

Hermann Schneider.

Van der Vaart Smit, H. W., Dr. theol. an der Freien Universität zu Amsterdam-Holland, „Die Evolutions-Theorie“. 1921. 60 Seiten.

Diese Kritik der Evolutionstheorie nimmt ihren Ausgang von der Philosophie Hermann Lotzes und sucht eine wirkliche „Lebens-Philosophie“ zu geben gegenüber der dürren Rationalistik der Evolutions-Theoretiker.

Die Schrift teilt sich in drei Teile je nach dem Gebiet der Evolutionstheorie a) Natur, b) Geschichte, c) Religion. Diese Dreiteilung erinnert an die Einteilung Lotzes im Mikrokosmos und zielt hin auf den Anschluß an die kalvinistische Theologie Hollands.

Der Verfasser will insbesondere den Gedanken der „Praeformation“ (teilweise, soweit er das Logische betrifft, in Anschluß an Hans Driesch), geltend machen gegenüber den „Diesseitigkeitsbestrebungen“ der Evolutionisten und sucht mit diesem Gedanken fortzuschreiten zu einer „Transcendental-Ideologie“.

Die Schrift ist verfaßt in holländischer Sprache. Ihr Verfasser ist in Holland der Vertreter der Lotzeschen Philosophie und schrieb im Jahre 1917 eine Doktor-Arbeit über: „Die Naturphilosophie und der Theismus“ (171 Seiten), in welcher er zum ersten Mal seine „Ideologie“ zu entwickeln suchte. Diese „Ideologie“ teilte sich in a) Ontologie, b) Aetiologie, c) Teleologie und hat in breiten Kreisen Interesse erweckt. In den Kriegsjahren hat O. Loewe (Wesel) das Buch ins Deutsche übersetzt (bis jetzt aber noch nicht verlegt). Seitdem hat der Verfasser fortwährend diese Transcendental-Ideologie vertreten in Polemiken mit mehreren neo-Kantianistischen Gelehrten in Holland; er behauptet, daß die Gedankenlinie Augustinus-Leibniz-Lotze die richtige Protestantische Linie gibt gegenüber der aristotelisch-thomistisch-römischen Philosophie. Jedoch man bleibe nicht bei Lotze stehen. Lotze gibt reiche Anregungen, aber kein endgültiges System, dessen Ausbau zur Transcendental-Ideologie eine aussichtsreiche Aufgabe bildet.

Das oben erwähnte Büchlein über „Evolutions-Theorie“ deutet einige dieser Perspektiven an.

In Süd-Afrika hatten — ganz unerwartet — diese Gedanken bereits Aufnahme und Verständnis gefunden. Die „Evolutionstheorie“ wird schon jetzt — einen Monat nach Erscheinung — ins Afrikanische übersetzt.

Zu bedauern ist, daß obwohl die holländische Philosophie von der deutschen Philosophie gründlich Kenntnis nimmt, die Beziehungen der deutschen Philosophie zur holländischen nur sehr oberflächlich sind. Auch die Kant-Gesellschaft, welche in den letzten Jahren viele Mitglieder in Holland gewonnen hat, hat diese Beziehungen bis jetzt noch nicht vertiefen können. Hoffentlich ändern sich durch den bevorstehenden Besuch von Prof. Dr. Liebert in Holland diese Verhältnisse, zum mindesten soweit die Kant-Gesellschaft in Frage kommt, hoffentlich auch anderweitig.

's Graveland-Holland.

Dr. H. W. van der Vaart Smit.

Walter Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Neue Berner Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Richard Herbertz. Bd. 5. Bern 1920, Verlag von A. Francke.

Der Gegenstand der Arbeit ist der romantische Begriff der Kunstkritik, dargestellt im Lichte eines metahistorischen d. h. absolut gestellten Problems. Dieses Problem lautet: welchen Erkenntniswert besitzt für die Theorie der Kunst der Begriff ihrer Idee einerseits, der ihres Ideals andererseits? Unter Idee wird in diesem Zusammenhang das a priori einer Methode verstanden, ihr entspricht dann das Ideal als das a priori des zugeordneten Gehalts“. Das genannte Problem selbst kann in der vorliegenden Arbeit nicht eigentlich erörtert werden, es taucht vielmehr erst im Schlußkapitel auf. In einer Vergleichung des Goethe'schen Begriffs des Ideals (oder Urphänomens) mit dem romantischen der Idee sucht dieses die reinste Sinnbeziehung des philosophie-geschichtlichen Verlaufs auf jenes metahistorisch gestellte Problem klarzulegen. Es heißt da: „Die Frage des Verhältnisses der Goethe'schen und der romantischen Kunsttheorie fällt zusammen mit der Frage des Verhältnisses des reinen Inhalts zur reinen Form. In diese Sphäre ist die angesichts des Einzelwerkes oft irreführend gestellte und dort niemals genau zu lösende Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt zu erheben. Denn diese sind nicht Substrate am empirischen Gebilde, sondern relative Unterscheidungen an ihm, auf Grund notwendiger reiner Unterscheidungen der Kunstphilosophie getroffen. Die Idee der Kunst ist die Idee ihrer Form, wie ihr Ideal das Ideal ihres Inhalts ist. Die systematische Grundfrage der Kunstphilosophie läßt sich also auch als die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Ideal der Kunst formulieren“.

Natur und Kunst sind Kontinuen der Reflexion, Reflexionsmedien. Daher ist „die romantische Theorie des Kunstwerks die Theorie seiner Form. Denn die begrenzende Natur der Form haben die Romantiker mit der Begrenztheit jeder endlichen Reflexion identifiziert und durch diese einzige Erwägung den Begriff des Kunstwerks innerhalb ihrer Anschauungswelt determiniert“. Von dieser Erkenntnis aus wird die Exposition ihrer wichtigsten kunsttheoretischen Begriffe, der Ironie, des Werkes, der Kritik unternommen. Für die letztere ergibt sich als Aufgabe die Auslösung und Darstellung der Reflexion über das Werk in diesem selbst. Unter der Voraussetzung nämlich, daß das Kunstwerk ein gleich lebendiges Zentrum der Reflexion ist, erscheint eine Potenzierung dieser Reflexion, welche die Romantiker zugleich als die gesteigerte Selbsterkenntnis des Reflektierenden auffassen, als möglich. Dieser Sachverhalt begründet ihre Theorie der Kritik, welche sich demnach von der heutigen depravierten und richtungslosen Praxis der Kunstkritik nicht nur durch ein hohes Niveau, sondern zugleich durch methodische Besinnung unterscheidet. Diese erlaubt, wie im Verlauf der Darstellung sich zeigt, durchaus eindeutige Merkmale für die echte Kritik aufzustellen. Eine Analyse der romantischen Theorie der Prosa stellt den Zusammenhang her, in welchem die Schätzung des Romans als des Gipfels der Poesie mit der hohen Ausbildung der Kritik, zugleich mit bedeutungsvollen Tendenzen der gegenwärtigen Literatur steht und führt durch die Darstellung der Prosa als der „Idee der Poesie“ zu dem Schlußkapitel „die frühromantische Kunstkritik und Goethe“ über.

Walter Benjamin.

Mitteilungen.

Richard Falckenberg †.

Von Hermann Leser-Erlangen.

In der Stille der letzten Herbstferien ist der geschätzte Lehrer an der Erlanger Universität und bekannte Verfasser der vielbenutzten, im In- und Ausland gelesenen „Geschichte der neueren Philosophie“ Richard Falckenberg plötzlich heimgegangen. In seinem geliebten Jena, das der Geist unserer Klassiker umschwebt, ist er am 28. September vorigen Jahres im fast vollendeten 69. Lebensjahre gestorben; und dort haben wir ihn auf dem hochgelegenen Friedhofe zur letzten Ruhestätte begleitet.

Die erhebende Trauerfeier, zu der sich ein auserlesener Kreis von Freunden und Verehrern des Verstorbenen eingefunden hatte, konnte bei aller Wehmut des Scheidens kein herbes Gefühl aufkommen lassen. Sie war seinem Wunsche und seiner Angabe gemäß vom Zauber der Töne, die er selbst in Theorie und in großem pianistischen Können beherrscht hatte, umsponnen und so in das verklärende Licht der Schönheit gerückt wie die Berge ringsum, auf denen das milde durchsichtige Licht der scheidenden Herbstsonne lag.

Die Feier war das Symbol seines Lebens und Sterbens. Beides zum Kunstwerk zu gestalten, entsprang einem unmittelbaren Drange seines Wesens, und das Ideal der Euthanasie schwebte ihm ausgesprochenermaßen noch in seiner Todesstunde vor. Zwei Genien hatten ihn durchs Leben geleitet. Beiden war er so ergeben, daß sie zeitweilig mit einander streiten konnten, als es sich um die Berufswahl handelte. Er entschied sich für die philosophische Laufbahn, ohne dem künstlerischen Genius untreu zu werden. Nur um so reiner konnte er ihm huldigen; und dankbar blickte er in seiner Todesstunde auf beide zurück.

Von Jena war er ausgegangen, und gern kehrte er in den Ferien dahin zurück, mit dem dortigen Idealismus und mit seinem Lehrer Eucken in Freundschaft verbunden. Geboren am 23. Dezember 1851 in Magdeburg, kam er nach Absolvierung des Gymnasiums in Dessau 1872 als Studiosus nach Jena, wo er von dem im gleichen Jahre nach Heidelberg gehenden Kuno Fischer für die Philosophie und für ihre geschichtliche Gestalt gewonnen wurde und Fortlage hörte und außerordentlich schätzen lernte. Nachdem er seine philosophischen Studien in Leipzig, Halle, Erlangen und Göttingen fortgesetzt und an der letztgenannten Universität starke Eindrücke von Lotze erhalten hatte, kehrte er nach Jena zurück, promovierte hier 1877 und habilitierte sich drei Jahre später mit seiner Arbeit über Nikolaus Cusanus (erschienen 1880). Seit 1886 Herausgeber der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, wurde er nach Er-

scheinen seines Geschichtswerkes zum a. o. Professor ernannt und erhielt zwei Jahre später gleichzeitig einen Ruf nach Erlangen und Dorpat. Er nahm den ersteren an und begann seine fruchtbare Lehrtätigkeit mit der 1890 erschienenen Antrittsrede „Ueber die gegenwärtige Lage der Philosophie“.

Er war in erster Linie Lehrer und alles, auch die schriftstellerische Produktion, ordnete sich seinem philosophischen Lehrberufe unter. Ich erinnere noch an seine Herausgabe von „Frommanns Klassiker der Philosophie“ (seit 1896), an seinen Aufsatz über „Euckens Kampf gegen den Naturalismus“ (aus der Luitpold-Festschrift von 1901) und vor allem an sein „Hilfsbuch zur Geschichte der (deutschen) Philosophie seit Kant“ (2. Aufl. 1907). Ein philosophischer Führer der akademischen Jugend wollte er sein und ist er vielen geworden. Es gibt verschiedene Wege der philosophischen Führung, und es ist schon viel über den besten debattiert worden. Falckenberg beschreitet den Weg der Geschichte, gangbar gerade bei der Philosophie. Und gerade auf diesem Wege konnte ihm der künstlerische Genius die Hand reichen, und er verhalf ihm zu jener Klarheit und Abrundung, die seine Schriften wie seinen Vortrag auszeichneten. Wie im klassischen Griechentum war es bei ihm das ästhetische Element, das alles erleuchtete und erklärte, die Schwere des Stoffes milderte, ihn darstellungs- und aneignungsfähig machte, ihm das Grelle und Herbe nahm.

Aber ohne ihn zu verwaschen! Die künstlerische Abklärung war vor allem das Zeichen eigener persönlicher Verarbeitung, die aber der wissenschaftlichen Exaktheit und Akribie durchaus nicht im Wege stand. Sein Hauptwerk zeigt es deutlich. Und dabei hatte er einen feinen Instinkt für das spezifisch Philosophische an der Philosophie, das zu allem Wissenschaftlichen und Wissenschaftsmethodologischen hinzukommen muß, soll dieses bei all seiner sonstigen Bedeutsamkeit dem Vorwurf philosophischer Unerheblichkeit entgehen. Auf dieses spezifisch Philosophische zielte er in seiner Weise, wenn er sagte, daß die großen philosophischen Systeme „ihre letzte Wurzel im Affekt haben“, daß sie „in höchster Instanz Sache des Glaubens, des Gefühls, des Entschlusses sind“. Mag in dieser Würdigung zugleich etwas von der kühlen skeptischen Reserve stecken, die einen echten Zug des Historikers ausmacht, der nicht handelt, sondern betrachtet und sich der Relativität aller menschlichen Gebilde bewußt ist; es lag darin doch auch der Sinn für den eigentlich philosophischen Geist. Falckenberg fühlte die Ebbe, die bei aller Regsamkeit seit der Hochflut des deutsch-klassischen Idealismus eingetreten, und blickte als Historiker nach den wenigen nach-hegelschen „weit in die Lande schauenden Türmen“ aus. (Aus der 1904 gehaltenen Gedächtnisrede „Kant und das Jahrhundert“.) Noch bezeichnender spricht er von „wenigen Berggipfeln, vom Abendrot des deutschen Idealismus verschönt, und zugleich Boten und Bürgen einer neuen Aera mit bescheideneren Zielen aber solideren Methoden“. Und daß er in Lotze den größten dieser Berggipfel sah und ein Werk über ihn begonnen hat (nur im ersten biographischen Teil erschienen 1901), ist nur historische Gerechtigkeit und rückt seine eigene Auffassung über die Aufgaben der Philosophie in gutes Licht.

Er hatte gewiß auch einen Blick für das Dionysische, wie es etwa in Fichte atmete. Er selber aber war keine impulsive, sondern eine ausgesprochen ästhetisch-kontemplative Natur. In ihm ist nichts von den Gespanntheiten, wie sie in jenem Denker auftreten und den deutsch-klassischen Genius etwa W. von Humboldts ablösen. Vielmehr wie dieser eine rein betrachtende, ästhetisch verarbeitende und dadurch sich selbst gestaltende Natur. Der vom platonischen Eros verklärte Blick auf die Fülle der historischen Gestalten war sein Erbteil.

In seinem Verhältnis zur Berufsarbeit kommt dieses Apollinische seiner Natur rein zum Ausdruck. Ich habe keinen philosophischen Lehrer kennen gelernt, der mit solch innerster Freude und begeisterter Anteilnahme an seinem Dozentenberufe hing, aber wie ein ausübender Künstler erst in den Saal trat, nachdem er den Stoff nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach bis ins Einzelste durchgearbeitet und vollkommen gemeistert hatte. Am Ringen mit den Problemen ließ er darum den Hörer weniger teilnehmen. Ueber die Art des philosophischen Lehrens läßt sich wiederum vieles hin und wider sagen, und die Falckenbergsche paßt nicht für jeden. Aber er hat vielen das Tor der Philosophie geöffnet.

Seine Lehrart hängt also mit dem in ihm verkörperten klassisch-harmonischen Persönlichkeitsideal zusammen. Der Schriftsteller, sagte ich, dient dem Lehrer. Und der Lehrer vollendet sich im Ganzen der Persönlichkeit, ist nichts für sich, sondern soll ein natürlich-ungezwungener Ausdruck von dieser sein. Falckenberg wirkte schließlich und eigentlich durch das, was er war. Wenn er nie vor dem Hörer erschien, bevor er seinem Stoffe die abgeklärteste Form verliehen hatte, so war eben für ihn die künstlerische Abklärung der Philosopheme ein Zeichen wenn nicht ihrer Wahrheit, so zum mindesten der eigenen persönlichen Besitzergreifung, die Garantie des eigenen Sieges im wissenschaftlichen — und sittlichen — Kampf mit dem Stoffe. Von diesem Kampfe läßt er, wie gesagt, so gut wie gar nichts merken. Aber was dadurch vielleicht an Anregungen und Impulsen für den philosophischen Schüler verloren geht, wird ersetzt durch jenes Fluidum, das von einer ganzen Persönlichkeit ausgeht, alle ihre Aeüßerungen verklärt und ihnen den Stempel schlichtester Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit aufdrückt. In gespannten Zeiten als es die sogenannten klassischen sind, oder gar in solch verworrenen wie der heutigen, wo man aus dem Größten erst wieder aufbauen muß und wo es so viel nach außen zu tun gibt, da mag es besonders nahe liegen, zuerst darauf zu sehen, was einer leistet, für objektive Zwecke und Güter schafft. Zur Würdigung von Persönlichkeiten wie derjenigen Falkenbergs muß die erste Frage sein, was er selber war. Denn dadurch vor allem, durch sein abgeklärtes persönliches Sein wollte und konnte er recht eigentlich wirken.

Gerade darum scheint er die Musik nicht zum Beruf erwählt zu haben. Um ihr, wie schon von anderer Seite bemerkt worden ist, die Treue ganz rein bewahren zu können. Konnte er sie doch so vor allen empirischen Nöten und Nötigungen, vor jeder Forciertheit und jedem äußeren Muß bewahren.

Der entsprechenden Gefahr des philosophischen Berufes konnte er nur entgehen durch die Bildung der eigenen philosophischen Persönlich-

keit und innerhalb der Berufsausübung durch Fernhaltung alles Nichtgemäßen. Und eben darin war er groß. Durch das persönliche Sein zu wirken, das ist zweifellos der idealste Weg des Wirkens. Er verhindert, falsche Pfade im Berufe einzuschlagen. Falckenberg gehört zu den feinen Geistern, die sich nicht erst auf ihre Schranken besinnen müssen, weil sie eben jenem stillen Wirken huldigen, das aus dem harmonisch gesättigten Sein quillt.

So ist er durchaus fern geblieben jener Sphäre des bloßen Scheins, den Rousseau in seiner grotesken Gestalt gezeichnet hat, fern von allem Glänzenden und Schimmernden, allem Künstlichen und Gezwungenen. In der Erinnerung steht er vor uns in der Schönheit seiner edlen Natur, deren stilles Wirken keine eigenmächtige Willkür unterbrach. Auf dieses stille Wirken muß man achten, will man ihn voll würdigen.

Das mag darum nur einem möglich sein, dem es, wie mir, vergönnt gewesen ist, ihm persönlich näher zu treten und vor allem im Hause Falckenberg lange Jahre ein- und auszugehen und auch an dessen Freuden und Sorgen persönlicher teilzunehmen. Denn der Blick gerade in seine Familie rundet sein Bild, vor allem hinsichtlich des rein Menschlichen seiner Persönlichkeit, in schönster Weise ab. Gerade bei ihm kam erst hier neben der stillen feinen Gelehrtenpersönlichkeit und dem feinsinnigen Künstler der Mensch, durch jene Seiten verklärt, zur vollen Erscheinung. Gerade hier konnte man sehen, wie wirklich über seinem Leben neben dem Genius der Philosophie der reine bezaubernde Hauch der Kunst und vor allem der Musik schwebte und es verschönte. Gerade in der wunderbaren Lebenseinheit seiner Familie zeigte sich dieser Geist des Hausherrn in bestem Lichte. Von allen Gliedern strahlte die künstlerische Abgeklärtheit seines Wesens eigentümlich, aber immer harmonisch wieder; alles aber auf dem Grunde tiefer, weiter, frommer Herzlichkeit. Wer davon kosten durfte, wie ich zum letztenmale noch kurz vor seiner Abreise nach Jena, wo ihn bald der Tod ereilen sollte, der wird herzlich bedauern, dass ihm diese reine Gestalt nicht mehr begegnen wird.

Aber er wird ihn selber glücklich preisen. Das Leben ist ihm nichts Wesentliches schuldig geblieben. Sonnig verlief sein Berufsleben in Schriftsteller- und in Lehrtätigkeit. Sonnig bis zuletzt war sein Familienleben. Wohl zogen zeitweilig drohende Wolken hinter seinem Hause auf. Aber alle wichen schließlich wieder strahlendem Sonnenschein, und seine drei Söhne kehrten gesund und ehrengeschmückt aus dem Felde zurück.

Aber gerade in solchen kritischen Zeiten, wie sie wiederholt über seinem Hause lagen, habe ich ihn vorbildlich groß gesehen. Vor allem in der freien Beherzigung des Wortes: Seid dankbar in allen Dingen! Wie er einst in besonders schwerer Stunde zu mir sagte: was ihm an Erfüllung seiner nächsten dringendsten Wünsche noch beschert werden möchte, werde er von jetzt ab als ein Gnadengeschenk empfangen, — so betrachtete er schließlich alles Gute, das ihm in seinem Leben zu teil geworden, als Geschenk. Und eben darum ist ihm das Leben nichts schuldig geblieben. Eben deshalb, weil er ihm das Größte zu entnehmen gelernt hatte, das überhaupt aus ihm zu holen ist: jene idealen Lebenswerte —

und zugleich jene innere Freiheit und Selbstbescheidung gegenüber dem Leben, bei aller dankbaren Hingabe an dasselbe.

Und schließlich: still und groß ist er gegangen, mit jener heiteren Ruhe des Weisen, der die Lebensgüter dankbar genießt und auf die Genossen und auch auf das, was ihm selbst zu wirken vergönnt gewesen, dankbar zurückblickt, weil er das alles irgendwie in seinen dauernden höheren Besitz verwandelt hat; der aber über dem allen auch gelernt hat, den Fuß nur leicht aufzusetzen, und darum bereit und fähig ist, auch die letzte Seite seines Lebensbuches still und dankbar umzuschlagen.

Eine klassisch-apollinische Natur in der Tat bis in seine letzten Atemzüge hinein. Und es scheint, als ob ein besonderer Sinn und eine innere Gerechtigkeit darin liege, daß es ihm vergönnt gewesen ist, in seinem letzten Semester noch einmal mit ungetrübter Freude gerade über die Geschichte der griechischen Philosophie zu lesen: als ob er sich hier doch am meisten heimisch gefühlt habe, in diesen klaren Linien reinen Menschentums, wie wir sie nur bei solcher historischen Entfernung zeichnen können. Das klassische Griechentum, nimmt es sich nicht still und bleich aus gegen den mächtigen Pulsschlag der Gegenwart? Jedenfalls aber zeigt es sich für unseren durch die Distanz frei gewordenen Blick gereinigt von allen Schlacken und Verworrenheiten des Tages und zeigt uns die ideale geistige Menschlichkeit in ihren lapidaren Zügen. Sie heißen Sachlichkeit, Objektivität, die ihrerseits von ideellen Notwendigkeiten zehren, vom reinen Hauche des Unbedingten berührt sind. Was ist in dieser verzerrten Gegenwart, in dieser Zeit spekulativer Ermattung und empirischer Zerrfahrenheit nötiger, als uns zurückzufinden und vor allem unsere akademische Jugend immer wieder zurückzuführen zu den Quellen, aus denen schon unser klassisch-deutscher Genius den Mut des reinen — und schließlich auch willensstarken Lebens getrunken hat!

Otto Willmann ✱.

Am 1. Juli v. J. ist der katholische Philosoph und Pädagoge Otto Willmann in Leitmeritz gestorben. Mit ihm ist einer der markantesten Persönlichkeiten innerhalb der katholischen Geisteswelt aus dem Leben geschieden, ein Mann, dessen hohe Bedeutung als führender Pädagoge weit über den Kreis seiner Schüler und Glaubensgenossen hinaus anerkannt wird.

Am 24. April 1839 in Lissa i. Posen geboren und ebendort auf dem Comenius-Gymnasium vorgebildet hat er seine Studien auf den Universitäten Breslau (1857—59) und Berlin (1859—1863, hier besonders von Trendelenburg beeinflusst) vollendet. W. hat lange gerungen, ehe es ihm gelang, eine gefestigte Welt- und Lebensauffassung sich zu erwerben. Ernstes geistiges Streben und ein geradezu erstaunlicher Betätigungsseifer zeichnen ihn von Jugend an aus. Vorübergehend sucht er sich am kantischen Kritizismus zu orientieren. Entscheidend wird er aber erst von Herbarts Pädagogik beeinflusst.

Seine erste öffentliche Wirksamkeit zeigt ihn uns bei der praktischen Anstübing des Erzieherberufs am Zillerschen Seminar und an Barths Er-

ziehungsinstitut (1863—68). Im Jahre 1868 wird er an das neugegründete Wiener Pädagogium berufen, wo er fast 5 Jahre neben Dittes wirkte. Im Jahre 1872 erhält er die Professur für Pädagogik an der Prager Universität. Hier gründete er im Jahre 1876 das von ihm musterhaft geleitete pädagogische Universitätsseminar. Seit 1910 lebte er, zurückgezogen, aber keineswegs wissenschaftlich untätig, in Leitmeritz im Ruhestand.

W. ist, wie erwähnt, Herbartschüler, aber er ist mehr als das, er gehörte zu den geistvollsten Fortbildnern der Herbartschen Pädagogik, denen es zu verdanken ist, daß die fruchtbaren Anregungen des Begründers einer wissenschaftlichen Pädagogik, von ihren Mängeln und Einseitigkeiten befreit, heute noch unter uns lebendig sind. Er gibt sich dabei als durchaus selbständiger Denker zu erkennen. Mit einem ausgeprägten Sinn für geschichtliche und soziologische Beziehungen begabt fühlt er sich bald von der philosophischen Grundlegung der Herbartschen Pädagogik unbefriedigt. In der ersten Zeit seiner Prager Lehrtätigkeit bereitet sich dann jene für sein Leben so bedeutsame Wandlung vor, die ihn über Leibniz in der aristotelisch-thomistischen Philosophie die lange vergeblich gesuchte geschlossene Weltauffassung finden ließ. Seitdem trat er immer entschiedener als begeisterter Vertreter einer von christlichem Geiste beseelten Philosophie auf. Viel Aufsehen erregte in dieser Beziehung die z. T. recht temperamentvoll geschriebene dreibändige „Geschichte des Idealismus“ (1894/97; neue Aufl. 1907), die als kühner Versuch einer großzügigen Synthese bleibenden Wert behält, so wenig an manchen Stellen die Behandlung der Einzelheiten befriedigen mag.

Sein Meisterwerk ist die (erstlich 1882 erschienene) „Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Pädagogik“ (4. Aufl. 1909). Was Gediegenheit des Inhalts, Reife und Abgeklärtheit des Urteils und Geschlossenheit der Form anbetrifft, hält dieses Werk jeden Vergleich aus. Noch heute wird es jeder pädagogisch Interessierte mit reichem Nutzen studieren. Frei von jeder störenden Polemik wird hier das Bildungsproblem historisch und systematisch so erschöpfend dargestellt, daß es für viele unter den neueren Pädagogen eine dankbar benutzte Fundgrube pädagogischen Wissens geworden ist, — auch für solche, die es unterlassen, sich ausdrücklich auf ihre Quelle zu berufen!

Von der Fülle seiner übrigen Veröffentlichungen, in denen er seine reiche Lebenserfahrung weiteren Kreisen in anziehender Form bis in die letzten Lebensjahre hinein darbot, seien hier nur noch die Schrift „Aristoteles als Pädagog und Didaktiker“ (1909, in der von Lehmann herausgegebenen Sammlung „Die großen Erzieher“) und die Neuherausgabe von Herbarts Pädagogischen Schriften (3. Aufl. 1913 f.) erwähnt.

Der hohe Rang, den er als Pädagoge, besonders in katholischen Kreisen, sich errang, gibt sich auch darin kund, daß bei der Herausgabe des „Lexikon der Pädagogik“ durch Roloff es einfach selbstverständlich war, dieses kühn unternommene und inzwischen durchaus geglückte Unternehmen mit Willmanns Namen zu decken.

Nun ist dieser Altmeister wissenschaftlicher Pädagogik heimgegangen. Sein geistiger Einfluß wird aber hoffentlich jetzt erst, da viele seiner

Schüler selbst zu Ansehen gelangt sind, voll zur Geltung kommen. Den z. T. recht überstürzten Reformversuchen moderner Pädagogik wäre jedenfalls eine starke Dosis Willmannscher Besonnenheit und Gründlichkeit sehr heilsam!

Braunsberg, Ostpr.

B. W. Switalski.

Rudolf Euckens Lebenserinnerungen¹⁾.

Von Dr. Georg Frebold in Hannover.

Zu den vielen Lebenserinnerungen, die uns die jüngste Zeit von Feldherrn und Diplomaten bescheerte, gesellen sich nun auch die Erinnerungen zweier der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart. Wilhelm Wundt vollendete kurz vor seinem Tode das Bild seines Lebens in „Erlebtes und Erkanntes“, Rudolf Eucken faßt soeben die Erinnerungen seines Lebens zu einem Stück deutschen Lebens zusammen. Daß gerade jetzt, wo das Streben unseres Volkes so arg gelähmt scheint, die Mitarbeiter an des einstigen Reiches Herrlichkeit ihre Erinnerungen uns schenken, scheint uns mehr als ein bloßes Vergnügen am Erzählen vom eignen Werden und Kämpfen, vom eignen Wirken und Schaffen. Eucken kennzeichnet treffend sein neuestes Werk als ein Stück deutschen Lebens. Diese Bezeichnung gebührt allen Lebenserinnerungen der letzten Zeit, denn sie führt uns in der Tat in den tiefsten Sinn dieser Selbstbiographien. Ihr tiefster Sinn aber liegt in der Bedeutung, die sie für unsere gegenwärtige Jugend haben. Sie, deren Streben vorwiegend noch Pietät vor der geschichtlichen Größe der Vergangenheit besitzt, mag sich das Lebensschaffen dieser Großen ständig vor Augen halten, um mit kraftvollem Idealismus und aufrichtigem Wollen an der Wiedererstarkung unseres Volkes mitzuarbeiten. „Dem Alter zur Ehre, der Jugend zur Lehre“. Darin liegt die doppelte Bedeutung aller dieser Lebenserinnerungen.

Das Schaffen und Wirken eines Philosophen ist anderer Art wie das der Feldherrn und Diplomaten. Es äußert sich nicht in handgreiflichen Taten heroischer Art, es ist weit mehr ein kraftvolles und einheitliches Wirken in der Sphäre geistigen Lebens als der Grundlage unseres Denkens und Handelns. Am eigentümlichsten offenbart sich das in Euckens gesamten Bestrebungen. Viele können kein sonderliches Verhältnis zu seiner Leistung gewinnen, können ihn nicht verstehen, da sein philosophisches Schaffen so sehr von aller schulmäßigen Philosophie sich abhebt. Jede Philosophie hat ihr eigenes Grundproblem, von dem sie ausgeht und von dem aus sie alles Weitere in mehr oder weniger energischer Besinnung entwickelt. In einem Falle spielt die verstandesmäßige Durchdringung der Wirklichkeit die Hauptrolle, ein anderer sieht im religiösen Licht die Lösung der Daseinsrätsel und einem dritten gar erscheint der gesamte Lebensprozeß, nicht diese oder jene besondere Seite an ihm, als sicherster Ausgangspunkt. Die letztere Art der Philosophie aber gewinnt dadurch

1) Rudolf Eucken, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens. Verlag K. F. Koehler, Leipzig 1920. V, 127 Seiten.

einen umfassenden Charakter, daß der Lebensprozeß als schöpferische Tätigkeit, als Selbsttätigkeit erscheint, die alle Gebiete des menschlichen Lebens durchdringt. Das Verhältnis von Mensch und Welt erhält nun nicht mehr seinen Sinn von der alleinigen überragenden Fähigkeit des Denkens her, die Welt entwickelt sich nicht lediglich im Denken, sondern vor allem aus der Selbsttätigkeit des Menschen. Alle Selbsttätigkeit aber ist persönlicher Art, sie ist durchgängig ethisch orientiert; damit aber steht die Welt nicht als beziehungsloses Objekt uns gegenüber, sondern alles erhält erst durch unser Schaffen einen Sinn und Wert. Das hat zunächst den Anschein eines Subjektivismus; in Wahrheit aber liegt die Sache so, daß das Subjekt nur eine Stufe eines umfassenderen Lebens, des Geisteslebens, darstellt; der Mensch ist die Stufe, auf der dieses in eigentümlicher Tätigkeit auf das Ganze der Welt wirkt. Gewiß erscheint in solcher Stellung des Menschen eine Bevorzugung, aber eine solche, die ihre Berechtigung vom Ganzen des Geisteslebens her erweisen kann, die Bevorzugung ist unverdiente Gnade. Das ist in kurzen Worten der Ausgangspunkt der Philosophie Euckens.

Nun würden an sich solche Ueberzeugungen noch nicht wesentlich weiterführen, gewännen sie nicht eine besondere Bedeutung gerade im Ganzen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Als tief innerlich veranlagter Philosoph tritt Eucken an alle Leistungen unserer Kultur heran, sie prüfend und wägend nach ihrem Gehalt für das persönliche Leben der Menschen. Der Anfang seiner Tätigkeit und auch ein großer Teil seines späteren Schaffens fällt in jene Zeit materialistischer und positivistischer Bestrebungen, die der Epoche zwischen 1860 und 1890 ein so eigentümliches Diesseitsgepräge geben. In solcher Lage entwickeln sich Eucken schwere Probleme. Eine reichhaltige Vergangenheit, die dem Menschen eine gewisse Sonderstellung zuerkannte, wirkt in diese Kultur bloßer äußerlicher Leistung hinein. Mit solcher Vergangenheit grundsätzlich brechen, wäre pietätlos, wenn nicht überhaupt eine unmögliche Forderung; andererseits enthalten die neuen Kulturleistungen viel Bedeutsames, das sich schlechterdings nicht bei Seite schieben läßt. Der hierin liegende Widerspruch verdichtet sich für Eucken zu dem einen Hauptproblem: Wie können wir ganz moderne Menschen, Menschen der Gegenwart sein, ohne ein tieferes Verhältnis zu allem Großen der Vergangenheit aufzugeben? Es ist letztlich der Gegensatz von Natur und Geschichte, der dieser Frage zu Grunde liegt, der aber einen besonderen Sinn im Lichte einer vornehmlich ethisch orientierten Lebensanschauung erhält. Die Frage aber wird gestellt von einem, dem die Geschichte die eigentliche Sphäre menschlichen Wirkens ist.

Jedoch fordert solche Frage zunächst eine energische Besinnung über das, was die Leistungen der Gegenwart an grundlegenden Elementen aufzuweisen haben. Sie fordert eine kritische historisch-systematische Erörterung der philosophischen Grundbegriffe. So entstehen als Euckens erste größere Schriften die „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart“ (1878) (später unter dem Titel „Geistige Strömungen der Gegenwart“) und die „Geschichte der philosophischen Terminologie“ (1879). In der Erörterung solcher Einzelprobleme wird der eigene Standpunkt geklärt

und befestigt und schon 1885 wird in den „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens“ ein methodologischer Vorläufer zu einer umfassenden systematischen größeren Arbeit geschaffen. 1888 erscheint dann das systematische Hauptwerk in der Gestalt der „Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“. Aber wie sehr auch das hier behandelte Hauptproblem von großer Bedeutung für eine weitere Öffentlichkeit ist, es ist doch seiner strengen Fassung nach zunächst für den engeren Kreis der Philosophen bestimmt. Aber selbst hier findet es infolge des Vorwiegens antimetaphysischer Strömungen nicht die gebührende Beachtung. Nur Paul Natorp und Rudolf Seydel erkennen die hohe Bedeutung des Euckenschen Strebens. Mehr Erfolg schien eine historische Darstellung des Lebensproblems zu versprechen, 1890 erscheinen „Die Lebensanschauungen der großen Denker“, die sich rasch einen großen Freundeskreis im In- und Auslande gewinnen; gegenwärtig liegt die 15. und 16. Auflage vor. Die Zeiten wandten sich und so konnte auch eine neue Grundlegung der Lebensanschauung in zugänglicherer Sprache die Beachtung weiterer Kreise erhoffen: „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (1896). Es hat diese Schrift zunächst auch nur Beachtung in einem kleineren Kreise gefunden, aber bald ist sie weiter vorgedrungen und hat Euckens Philosophie in der Schätzung weiterer Kreise zu begründen geholfen.

Was aber im Rahmen seiner Ueberzeugungen besonderes Interesse beanspruchte, war die Religion. Auch sie war in den Strudel naturalistischer und positivistischer Strömungen hineingezogen und ihres inneren Gehaltes für viele Menschen beraubt. Worauf ihr Anspruch auf Wahrheit beruhe und wie er zu begründen sei, das erforderte eine größere Untersuchung im „Wahrheitsgehalt der Religion“ (1901); sie und Hermann Siebecks „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ sind neben den Arbeiten von Troeltsch wohl die bedeutendsten religionsphilosophischen Leistungen der letzten 50 Jahre. Der Wahrheitsgehalt der Religion wird zu einer Apologie aller Religion, zu einer Apologie des Christentums. Daß aber alle Anerkennung des Christentums nicht auch schwere Schädigungen in seiner historischen Gestaltung übersieht, dafür zeugt diese sowie die spätere kleinere Schrift „Können wir noch Christen sein?“ (1911). Seine Stellung zum Christentum faßt Eucken in die Worte zusammen: „Unsere Frage war, ob wir heute noch Christen sein können? Unsere Antwort ist, daß wir es nicht nur können, sondern sein müssen. Aber wir können es nur, wenn das Christentum als eine mitten im Fluß befindliche weltgeschichtliche Bewegung anerkannt, wenn es aus der kirchlichen Erstarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage gestellt wird. Hier also liegt die Aufgabe der Zeit und die Hoffnung der Zukunft“.

Euckens Streben wurde bekannter, namentlich im Auslande, weniger in Deutschland. Vor allem in Amerika, den nordischen Ländern, Frankreich, weiterhin dann in Indien, China und Japan fand es lebhaften Widerhall. Solche größere Anerkennung im Auslande ist wohl der Grund für den Vorwurf, daß Eucken mehr mit dem Auslande als mit seinem eigenen Volke sympathisiere. Aber die Anerkennung des Auslandes hat ihn auch uns schätzen gelehrt und solcher Umweg über das Ausland erweckt dann

leicht den Eindruck, als sei Euckens Streben mehr auf das Ausland als auf das eigene Volk gerichtet. Nur Oberflächlichkeit vermag so zu urteilen. Als eine für weitere Kreise berechnete systematische Darstellung folgten dann die „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ (1907) und das kürzere „Der Sinn und Wert des Lebens“ (1908). Namentlich das Letztere ist in weite Kreise gedrungen. Philosophische Hauptprobleme erfahren eine leichtverständliche Erörterung 1908 in der „Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens“ (jetzt unter dem Titel „Einführung in die Hauptfragen der Philosophie“ 1920).

Schon bald, nachdem auch die eigentlichen Vertreter der Philosophie sich ernsthaft mit Euckens Bestrebungen beschäftigt hatten, wurde bei aller Schätzung seiner Leistung der Wunsch nach einer näheren erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Philosophie laut. Zu solcher Forderung drängte namentlich das Vordringen des Pragmatismus, sodaß sich alle einzelnen Probleme um die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Leben und Erkennen verdichteten. Kurz vor seiner Amerikareise 1912 erschienen die Voruntersuchungen hierzu in der kleineren Schrift „Erkennen und Leben“. Wesentlich vertieft und auf weit größerer Grundlage unternommen wurden dann die Untersuchungen in dem 1918 erschienenen Werk „Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens“. Bei aller Verwandtschaft mit dem Pragmatismus zeigen Euckens Ueberzeugungen doch so gewaltige Unterschiede im Vergleich zu diesen, daß eine Einreihung Euckens in den Pragmatismus grundsätzlich nicht gerechtfertigt ist. Der Pragmatismus erweist die Wahrheit des Denkens von seiner rationellen Anwendung im täglichen Leben her; was sich nützlich und förderlich zeigt, das kann erst volle Wahrheit beanspruchen. Bei Eucken gibt es wohl eine Wahrheit des Denkens, aber sie erhält erst vom Ganzen des Geisteslebens her eine ausschlaggebende Bedeutung. Nicht das ist wahr, was sich nützlich erweist, sondern nur das, was das Wirken eines höheren Lebens offenbart. Das ist zwar keine Absage an jegliches Erkennen, aber es ist eine Verschiebung des Hauptproblems der Philosophie von ihm in den Bereich ursprünglichen Lebens. Es ist kein Kampf gegen den Intellektualismus überhaupt, sondern ein Kampf gegen seinen Anspruch, alles, auch das Irrationale von sich aus völlig begreifen zu können, ohne Rücksicht auf die lebendige Persönlichkeit zu nehmen.

Das aber ist in der Tat Euckens größte Bedeutung, daß er mit allem Nachdruck eine ethische Orientierung unserer Lebensanschauung fordert. Das macht ihn zum Fichte unserer Zeit (vgl. sein „Zur Sammlung der Geister“ 1913) und zum Erneuerer eines hoffnungsfreudigen Idealismus des Lebens. Alles das aber hindert nicht, ihn als treuen Hüter von Idealen einer großen Vergangenheit zu schätzen, ja, auf seine Hauptfrage die Antwort zu geben, daß ein moderner Mensch daran kenntlich ist, daß er im Ganzen seines Lebens in Geschichte und Gegenwart steht.

Lebenserinnerungen kann man nicht kritisieren, sie können nur ein Erlebnis für den Leser werden. Ob dabei solch Erlebnis nachhaltig wirkt, ob es zu einer Offenbarung wird, das bemißt sich ganz nach dem inneren Gehalt der wirkenden Persönlichkeit. Und da meinen wir allerdings, daß in diesen Lebenserinnerungen eine volle und ganze Persönlichkeit sich gibt,

energisch in der Konzentration der Arbeit wie in der Einheitlichkeit der Ueberzeugung. Kein Wort aber vermöchte besser den Sinn dieses Schaffens und Lebens wiederzugeben als das des psalmistischen Sängers: „Und wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen“.

Philosophie und Schule.

(Zum Problem der philosophischen Propädeutik.)

Auf Grund vielfacher Anregungen aus dem Kreise unserer Mitglieder, besonders aus demjenigen des höheren Lehrstandes, veranstaltete die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft am Sonnabend, den 15. Januar 1921, einen Diskussionsabend in den Räumen der Berliner Universität, der von etwa 500 Teilnehmern besucht war. Referate hatten die Herren Studienräte Dr. Otto Freitag und Dr. Felix Behrend, sowie Herr Universitätsprofessor Dr. Eduard Spranger freundlichst übernommen. Von diesen Berichten, an die sich eine sehr lebhaft ausgeführte Aussprache anschloß, veröffentlichen wir in Folgendem die Darlegungen von Herrn Dr. Freitag und Herrn Dr. Behrend.

Philosophie und höhere Schule.

Von Studienrat Dr. Otto Freitag.

I.

Ich habe den Auftrag, über das Verhältnis von Philosophie und höherer Schule den einleitenden Bericht zu geben, der bei der Kürze der gestellten Frist nur in ganz allgemeinen Linien gehalten sein kann. Es kommt mir daher weniger darauf an, Neues zu diesem Gegenstande zu sagen; das ist fast kaum möglich bei der Fülle der Literatur, sondern ich möchte möglichst viele Seiten des weitschichtigen Themas als Grundlage für die Aussprache berühren.

Für die Neugestaltung des Lehrplanes der höheren Schulen ist die Frage des philosophischen Unterrichts zweifellos eine der wichtigsten und brennendsten. Gleichzeitig ist sie sicherlich die verwickeltste und schwierigste. Je mehr man sich in dieses Problem vertieft, um so schwieriger erscheint es, und fast möchte man an einer befriedigenden Lösung verzweifeln. Wenn es heißt, welche Philosophie man habe, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei, so gilt das Wort wohl auch für die Stellung des einzelnen zu der Frage der philosophischen Propädeutik. Welche Form des Philosophieunterrichts an höheren Schulen man für richtig hält, hängt auch wohl davon ab, was für ein Mensch man ist.

Wie ist der gegenwärtige Stand des philosophischen Unterrichts auf den allgemeinbildenden höheren Schulen? Ausgangspunkt unserer Betrachtung müssen die zur Zeit geltenden Lehrpläne in Preußen sein. Seit den Lehrplänen von 1891 ist Philosophie als Pflichtfach aus dem Lehrplan verschwunden. In den jetzt geltenden Lehrplänen von 1901 wird sie in Verbindung mit dem deutschen Unterricht dem Ermessen der einzelnen Anstalten anheimgestellt. Bei den Lehraufgaben für den deutschen Unter-

richt heißt der letzte Absatz: „Wünschenswert erscheint eine in engen Grenzen zu haltende Behandlung der Hauptpunkte der Logik und der empirischen Psychologie.“ In den methodischen Bemerkungen für das Deutsche: „Die Prosalektüre soll zumal auf der Oberstufe den Stoff für die Erörterung wichtiger allgemeiner Begriffe bieten. Durch zweckmäßig geleitetes Lesen dieser Art wird die philosophische Propädeutik, deren Aufnahme in den Lehrplan der Prima an sich wünschenswert ist, wirksam unterstützt, da aber, wo die Verhältnisse ihre Aufnahme nicht ermöglichen, wenigstens einigermaßen ersetzt werden können. Aufgabe solcher Unterweisung ist es, die Befähigung für die logische und spekulative Auffassung der Dinge zu stärken und dem Bedürfnisse der Zeit, die Ergebnisse der verschiedensten Wissenszweige zu einer Gesamtanschauung zu verbinden, in einer der Fassungskraft der Schüler entsprechenden Form entgegenzukommen. Zu wünschen ist, daß zur Förderung dieser Aufgabe auch die Vertreter der übrigen wissenschaftlichen Lehrfächer beitragen.“ Einen wesentlichen Schritt weiter gehen die Lehrpläne für das höhere Mädchenschulwesen von 1908. Sie schreiben für die Studienanstalt im Rahmen des deutschen Unterrichts philosophische Propädeutik vor, mit besonderen Stunden für Logik, psychologische Betrachtungsweise und eine hierauf sich gründende Beurteilung ethischer Probleme an der Hand ausgewählter Lektüre. Als Ziel wird bezeichnet: „das sehr lebhaftes Interesse an den Vorgängen des Innenlebens zu befriedigen, die intellektuellen Bedürfnisse anzuregen, Mittel zur intellektuellen Selbstzucht zu geben, Verständnis für philosophische Fragen und Aufgaben anzubahnen.“

Durch die letzten Knabenschullehrpläne ist also der philosophische Unterricht freigestellt. Eine Stichprobe durch Ueberprüfung der Programme von etwa 50 preußischen und hessischen Vollanstalten aus dem Jahre 1914 ergab, daß Philosophie in keinem erwähnt war. In Sachsen und Baden lagen die Verhältnisse etwas günstiger, in Sachsen war Philosophie in etwa einem Viertel der Programme vertreten, meist in Verbindung mit dem deutschen Unterricht, vereinzelt als Sonderfach mit einer Wochenstunde entweder in beiden oder einer Prima. Der Unterricht beschränkte sich meist auf Logik und Psychologie, war bisweilen auch anderen philosophischen Fragen erkenntnistheoretischer, metaphysischer und ethischer Natur gewidmet.

Fragt man, ob die gegenwärtig geltende Lehrverfassung demnach das Verhältnis von Philosophie und höherer Schule befriedigend regelt, so muß mit einem klaren Nein geantwortet werden. Diese Erkenntnis kommt auch in der starken Gegenbewegung zum Ausdruck, die sofort nach dem Ausscheiden der Philosophie aus dem höheren Schulunterricht einsetzt und auf ihre Wiedereinführung hinarbeitet. Diese Bewegung hat in den letzten Jahren immer stärkere Formen angenommen. Die letzten Jahrzehnte bringen eine außerordentlich reiche Literatur zur Propädeutik-Frage. Mehrfach haben die Direktoren-Konferenzen, Philologenversammlungen, die Tagung der Naturforscher und Aerzte sich mit der Frage beschäftigt, Männer, die in der Wissenschaft und der Welt der Schule gleich gute Namen haben, wie Ziegler und Paulsen haben ihre warnende Stimme erhoben und dringend die Wiedereinführung der Philosophie verlangt, ferner Rehmke, Encken,

Otto Braun, von Schulmännern besonders Alfred Rausch, Otto Weißenfels, Alfred Biese, Friedrich Neubauer. Rudolf Lehmann hat dem Gegenstande seine besondere Liebe gewidmet. Ich möchte es hier nicht unterlassen, den Dank an den Mann abzustatten, der in mühevoller Arbeit einen großen Abschnitt dieser weitverzweigten Literatur gesammelt und kritisch gesichtet hat, und der damit für alle, die an diesem Gegenstande arbeiten, außerordentlich wertvolle Vorarbeit geleistet hat — Hans Schmidkunz.

Die letzte bedeutungsvolle Stellungnahme des gesamten höheren Lehrstandes liegt vor in den Ergebnissen der Kasseler Tagung des Vereinsverbandes akademischer Lehrer Deutschlands vom 1. Dezember 1919. In den Leitsätzen zur Neugestaltung des Schulwesens hieß es: „Es ist dafür Sorge zu tragen, daß in keiner Schule auf der Oberstufe Einführung in die philosophische Denkweise fehlt. Spätestens in der Oberprima ist in 2 Stunden philosophische Propädeutik zu lehren.“ In der endgültig angenommenen Fassung heißt es dagegen nur: „In keiner höheren Schule darf auf der Oberstufe Einführung in die philosophische Denkweise fehlen.“ Die besonderen Propädeutik-Stunden sind als Forderung also fallen gelassen.

Dagegen fordert der Verbandstag des Vereins für deutsche Bildung in seiner letzten Tagung von 1920 für die deutsche Oberschule (deutsches Gymnasium) 2 Stunden für Philosophie in den beiden Oberklassen.

Für unser Thema wird also zunächst zu fragen sein: Aus welchen Gründen muß philosophischer Unterricht überhaupt auf höheren Schulen wieder eingeführt werden? Daran wird sich die 2. Frage schließen: Wie soll der philosophische Unterricht gestaltet werden, welches sollen seine Ziele und sein Umfang sein, welches seine Stoffe und Methoden?

Eine klare Stellungnahme zu diesen Fragen ist m. E. ganz untrennbar von der Frage nach den wechselvollen Schicksalen, die der Propädeutik-Unterricht im Verlauf der Geschichte des höheren Unterrichts bisher gehabt hat. Im 18. Jahrhundert teilt sich die Schule und die philosophische Fakultät der Universität in die Vermittlung der allgemeinen Bildung, die als Unterbau für das Fachstudium dienen soll. Sie ist neben mathematischer, naturwissenschaftlicher und sprachlich-historischer Richtung auch wesentlich philosophischer Natur. Im Schulunterricht der Oberstufe kommen vor: Metaphysik, Ontologie, natürliche Theologie, Logik, Psychologie, Ethik, Naturrecht, Politik, Rhetorik. Am Anfang des 19. Jahrhunderts wird durch die Schaffung des neuhumanistischen Gymnasiums die allgemeine Bildung von der Universität so ziemlich ganz auf die Schule verlegt, sodaß auf der Universität regelmäßig gleich das Fachstudium beginnt. In dem Lehrplani Entwurf des neuhumanistischen Gymnasiums von 1816 durch Süvern ist der philosophische Unterricht gänzlich fallen gelassen und damit die Philosophie aus der Allgemeinbildung ausgeschaltet. Unter dem Einflusse Hegels wird 1825 der Propädeutik-Unterricht in der Philosophie und zwar in Logik und Psychologie allerdings nicht zur Pflicht gemacht, aber doch als im Grunde unerläßliche Aufgabe bezeichnet. Nach einer Bestimmung des Jahres 1835 ist der Unterricht vom Mathematiklehrer zu geben. Der Wiesesche Lehrplan von 1856 rät, philosophische Propädeutik nicht als selbständiges Fach anzusetzen, sondern die Logik mit dem deut-

schen Unterricht zu verbinden. 1862 wird durch Verfügung vor ungebührlicher Vernachlässigung gewarnt, die Aufnahme eines Vermerkes im Abiturientenzeugnis über die Aneignung der Elemente der Logik und Psychologie angeordnet. Der Lehrplan von 1882 betont zwar die Notwendigkeit, zugleich aber auch die Schwierigkeit des Unterrichts und die Seltenheit seines Gelingens. Es wird den einzelnen Anstalten anheimgegeben, ob das Fach weitergelehrt werden solle. Der Lehrplan von 1891 läßt die philosophische Propädeutik als „oft recht unfruchtbar betriebene Lehraufgabe“ gänzlich fallen. Damit ist der völlige Niedergang in Preußen erreicht. Mit dem Lehrplan von 1901 beginnt bereits wieder der Aufstieg. Das Bild während der letzten hundert Jahre ist also folgendes: Hatte man die philosophische Propädeutik eingeführt, so schob man sie bei Seite. Hatte man sie bei Seite geschoben, so fühlte man wieder ihre Unentbehrlichkeit. Wir sehen, sie ist das Schmerzenskind des höheren Unterrichts. Daher stammt auch die skeptische Stimmung ihr gegenüber. Soll man es auf Grund der trüben Erfahrungen in den letzten hundert Jahren nicht einfach bei dem gegenwärtigen Verfahren belassen? Aber diese wechselvollen Schicksale des philosophischen Unterrichts sind letzten Endes bedingt durch den Wandel und Wechsel der geistigen Strömungen und die veränderte Stellung der Philosophie im Geistesleben der Nation überhaupt. Erst diese geschichtlichen Tatsachen bieten den Schlüssel für das Verständnis der Schicksale, die der Philosophie-Unterricht gehabt hat, und erst von ihnen aus gewinnen wir auch gleichzeitig Maßstäbe und Richtungspunkte für die gegenwärtige Propädeutik-Frage.

Das 16. und 17. Jahrhundert hatte eine Schul-Philosophie in der aristotelischen, das 18. in der Wolffschen. Kant bedeutet den Wendepunkt in der Geschichte der philosophischen Propädeutik. Seit Kants Revolution gab es kein anerkanntes Schulsystem mehr. Damit hat die Philosophie ihre schulmäßige Lehr- und Lernbarkeit verloren. Der Neuhumanismus glaubt in seinem Bildungsideal einen vollgültigen Ersatz für die Philosophie bieten zu können. Daß die großen spekulativen Systeme im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht für den Schulunterricht geeignet seien, hielten auch ihre eigenen Urheber für ausgemacht, z. B. Hegel und Herbart. Wohl aber glaubte man, daß Logik und Psychologie zwei geeignete Schuldisziplinen seien, um den Schüler für das systematische Studium, womit der Universitätsunterricht beginne, reif zu machen. Man glaubte so den Weg gefunden zu haben, auf der Schule die Abgründe der neuen Philosophie vermieden zu haben und doch ein gut Stück Philosophie geben zu können, von wo aus der Schüler nun auf der Universität in das Studium der großen spekulativen Systeme einlaufen könne. In den dreißiger Jahren erfolgte der große Zusammenbruch der Spekulation, es beginnt die Periode des Niederganges der deutschen Philosophie, die etwa das zweite Drittel des Jahrhunderts erfüllt. Die Universitäts-Philosophie verzichtet auf unmittelbare Erfassung des Lebens und seiner Probleme und ist meist historisch-kritische Wissenschaft. Hand in Hand damit geht der glänzende Aufschwung der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften. Das allgemeine Interesse der Gebildeten wendet sich diesen zu. Die Philosophie verfällt in Verachtung. Im Volke greift eine materialistische Weltanschauung

und völlige Gleichgültigkeit gegenüber den philosophischen Fragen Platz. In dieser Zeit fristete nun der Propädeutik-Unterricht in Logik und Psychologie ein kümmerliches Dasein. Woher sollte auch den Lehrern, die unter diesen Verhältnissen ihre Ausbildung genossen hatten und meistens Fachphilologen waren, das lebendige Interesse kommen? Der Propädeutik-Unterricht war mit dem deutschen Unterricht verbunden und wurde meist auf die Logik beschränkt. Die lateinischen *Elementa logices Aristoteleae* Trendelenburgs, 1836 erschienen und oft wieder aufgelegt, bildeten im allgemeinen die Grundlage des Propädeutik-Unterrichtes. Dieser beschränkte sich vielfach ganz im philologischen Sinne auf Uebersetzen und Interpretation der Trendelenburgschen *Elementa*.

Daß diese Art des Philosophie-Betriebes völlig unzulänglich war und in keiner Weise geeignet, tieferes nachhaltigeres Interesse zu erwecken, daß er wohl meist die Form grauenvoller Oede angenommen hat, ist ohne weiteres klar. Die Erinnerung an diese Form des Philosophie-Unterrichtes ist es nun wohl, durch die sich die Abneigung gegen einen besonderen philosophischen Unterricht erklärt.

Wie hat sich nun aber seitdem die allgemeine Lage der Philosophie überhaupt gestaltet? Mit dem letzten Drittel des Jahrhunderts beginnt sie sich von ihrem Niedergang zu erholen, und es folgt der stetig wachsende Anstieg der philosophischen Bewegung bis in unsere Tage.

Eine außerordentlich rege literarische Produktion hat sich entfaltet, auf allen Teilgebieten herrscht reichstes Leben, philosophische Werke werden wieder gelesen, die Hörsäle haben sich gefüllt, die philosophischen Vorträge finden das lebhafteste Interesse in allen Kreisen, und die philosophischen Gesellschaften wachsen beständig an Teilnehmerzahl.

In der Volkshochschulbewegung bahnt sich die Philosophie mutig ihren Weg. Kurz, ein völliger Umschwung in der Schätzung der Philosophie hat sich vollzogen. Es geht ein tiefes Suchen und Sehnen nach Philosophie durch unsere Zeit, so daß es wohl den Anschein hat, als ständen wir am Beginn eines philosophischen Zeitalters.

Welches ist nun die wesentliche Gesamtrichtung dieser philosophischen Bewegung der Gegenwart? Mit einem Wort, die Philosophie will wieder Wissenschaft vom Ganzen, will Weltanschauung sein. Ueberall regt sich der Drang, über die „positivistischen Grenzpfähle“ hinauszuschauen, das Streben nach einer Deutung des physischen Weltbildes durch einen verständlichen Sinn ist erwacht. Es ist der tief im Wesen der menschlichen Seele selbst gesetzte, unausrottbare metaphysische Trieb, der so alt ist wie die Menschheit, der sich gegenwärtig wieder mit aller Stärke regt. „Der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft“, sagt Wundt, „ist es, der sich nicht genügen lassen will, das Einzelne zu erkennen und innerhalb der beschränkten Sphäre, der es zunächst angehört, mit anderem einzelnen in Beziehung zu setzen, sondern der zu einer Weltanschauung gelangen möchte, in der die getrennten oder nur lose verbundenen Bruchstücke unseres Wissens zu einem Ganzen geeint sind. Ferner ist für die moderne philosophische Bewegung charakteristisch der Zug zu den Werten.

In seiner eigenen Brust findet der Mensch eine zweite Welt, eine Welt der Zwecke und Ziele, Ideale und Werte. Er will wieder wissen,

was die Welt für ihn bedeutet, was das Leben für einen Wert hat und was er tun soll, um es wertvoll zu machen. In diesem Sinne wird Weltanschauung zu einem gegliederten System geltender Lebenswerte.

Die neue philosophische Bewegung ist z. T. aus den Einzelwissenschaften selbst hervorgewachsen, aus Physik und Mathematik, Physiologie und Biologie, Geschichte und Sprachwissenschaft. Ueberall macht sich das steigende Bedürfnis der Spezialwissenschaften nach philosophischer Klärung ihrer Grundbegriffe und Voraussetzungen, sowie das Verlangen nach einer Synthese und Ausdeutung der Ergebnisse geltend.

Freilich eins steht dabei fest: die Zeit schrankenloser Spekulation ist für die wissenschaftliche Philosophie für immer vorbei. Der Zusammenbruch der deutschen Naturphilosophie im 19. Jahrhundert hat für immer den Beweis erbracht, daß es hoffnungslos ist, abseits von dem, was die moderne Wissenschaft mit ihren exakten Methoden von der Natur erkannt hat, irgend etwas über das Wesen der Welt zu ergründen. Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Philosophie liegt fortan in den Ergebnissen der Einzelwissenschaften, und auf ihnen haben alle Versuche eines Weltverständnisses aufzubauen. Will man die Hauptrichtung der modernen philosophischen Bewegung unter gewisse einigende Formeln fassen, so könnte man sagen, sie ist einerseits Prüfung der Voraussetzungen und Methoden der Einzelwissenschaften, also Wissenschaftslehre. Andererseits sieht sie ihre Aufgabe in der Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung, ist also Weltweisheit im ursprünglichen Sinne. Diese Aufgabe, die Welt und das Leben in seiner Ganzheit zu erfassen, wie es im wirklichen Erleben gegeben ist, kann keine Einzelwissenschaft leisten, denn deren Arbeitsweise zerlegt die Gesamtheit des Wirklichen künstlich in seine einzelnen Teile, sie erfährt nur einen bestimmten Ausschnitt des Wirklichen und kann nicht zu einer Gesamtanschauung gelangen. Die begriffliche Ueberschau über das Ganze leistet nur die Philosophie. Die Untersuchung über den Geltungsanspruch von Idealen und Lebenswerten ist ebenfalls eine lediglich philosophische Aufgabe.

Diese philosophische Bewegung ist ja nicht auf die zunftmäßige Wissenschaft beschränkt, sondern eine bis in die tiefsten Tiefen der gesamten Volksseele sich hinabzweigende Erscheinung, sie steigt aus den letzten Gründen der Gesamtkultur unserer Zeit empor.

Wo liegen ihre Ursachen? Auf den ersten Rausch über die Errungenschaften in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft ist der große Rückschlag erfolgt. Die objektive Kultur hat in immer rastloserer Arbeit der Einzeldisziplinen, in immer sich potenzierender Verzweigung und Spezialisierung Formen angenommen, die den Einzelmenschen zu erdrücken drohen. Angstvoll steht er vor diesem Uebermaß aufgehäufter Empirie, die er geistig nicht mehr zu bewältigen vermag. Eine Ueberfülle sich widerstreitender Gedankenmassen strömt auf den Einzelnen ein. Der Einzelmensch sieht Welt und Kultur nur in einem bestimmten Ausschnitt, in besonderer Einstellung, wie sie durch seinen Beruf, seinen Lebenskreis, seine Wissenschaft bedingt sind. So liegt es im Wesen dieser modernen arbeitsteiligen Kultur, daß sie den Einzelmenschen und die soziale Gemeinschaft

auseinanderreißt. Die einzelnen Gruppen der geistig auseinanderfallenden Volksgemeinschaft verstehen sich kaum noch. Die Hinwendung zur Philosophie ist die Reaktion der Persönlichkeit gegen das Ueberflutetwerden mit geistigen Stoffmassen. Die Angst vor dem Unverbundenen, Chaotischen treibt zur Vereinheitlichung, zur begrifflichen Durchdringung und Zurückführung auf letzte einfache Linien und Prinzipien. Diese Arbeit zu leisten, ist wesentlich Aufgabe der Philosophie.

In diese Lage hat der Weltkrieg und die ungeheure soziale Erschütterung zweifellos eine ganz außerordentliche Verschärfung gebracht. Die Not der Seele hat sich vielfach zur Unerträglichkeit gesteigert. Scheinbar unzerstörbare Lebensüberzeugungen sind entwurzelt, die tragenden Pfeiler so mancher Weltanschauung zerbrochen. Ebenso wie der staatliche und wirtschaftliche wankt auch der geistige Grund, auf dem wir standen. Das Gefüge der Einzelseele lockert sich wie das der sozialen Gemeinschaft. Unter allgemeiner Erschütterung und brausendem Beifall bezeichnete Adolf von Harnack auf der Reichsschul-Konferenz als die eine von den zwei Aufgaben, die sich jeder in diesen schweren Tagen stellen sollte: Wie komme ich zu einer einheitlichen Weltanschauung? und als zweite: Die Liebe, die so umfassend ist wie das menschliche Leben und so tief, wie die menschliche Not.

So ergibt sich also als eine der wichtigsten Aufgaben unseres Geisteslebens für die Zukunft die Forderung nach Zusammenfassung und geistiger Durchdringung der objektiven Kultur, nach Vereinheitlichung und Verinnerlichung, Schaffung von Normen und Lebensüberzeugungen, Erziehung zur Persönlichkeit mit wissenschaftlich begründeter Lebens- und Weltanschauung. Die Funktion, die diese Arbeit leistet, ist das philosophische Denken. Damit ist die Sonderaufgabe der Philosophie, ihre Notwendigkeit und Berechtigung gegenüber den Einzelwissenschaften bestimmt und der Philosophie wieder ihr bevorzugter Platz unter den Wissenschaften zugewiesen.

Ziehen wir nunmehr die Verbindungslinien von diesen Gedankenreihen zu unserem Thema Philosophie und Schule. Lamprecht äußert sich einmal über das Verhältnis von Schule und Gesamtkultur: „Die Schulgeschichte ist nur zu verstehen an der Hand der Bildungsideale. Dabei folgt die Schule im allgemeinen diesen Idealen, sobald sie aus unbewußten Tiefen her in der Gesamtkultur zum Ausdruck zu gelangen beginnen, doch trägt im weiteren Verlaufe sie dazu bei, diese Ideale zu erfassen, zu gestalten, und wird damit auch selbst im eigentlichen Sinne ein Moment des Fortschritts und der Kultur.“

Es ergeben sich aus dem Bisherigen mehrere Folgerungen: 1. Der gesamte Aufstieg der philosophischen Bewegung verlangt, daß ihm die Schule in ihrem Betriebe Rechnung trägt und philosophische Bildung in ihre Organisation aufnimmt. Es geht nicht mehr an, daß diese wesentliche Seite der objektiven Kultur in den Bildungsfächern der Schule überhaupt nicht zum Ausdruck kommt. 2. Der Charakter dieser Bewegung ist gänzlich veränderter Natur gegenüber der Struktur jener Zeit, in denen Logik und Psychologie den Charakter der herkömmlichen philosophischen Propädeutik auf der Schule annahmen und der philosophische Schul-Unterricht in Mißkredit kam. Die Voraussetzungen von damals treffen heute nicht

mehr zu. Das Mißtrauen gegenüber der Philosophie ist nicht mehr berechtigt. 3. Der Gesamtcharakter der gegenwärtigen philosophischen Bewegung selbst muß die Wege zeigen, die ein philosophischer Schulunterricht zu gehen hat. Er muß die Richtung auf die Weltanschauungsfragen haben und aus den wissenschaftlichen Schulfächern hervowachsen.

Die höhere Schule von heute ist im allgemeinen ein getreues Abbild der Verworrenheit und Zerrissenheit, wie sie die gesamte Kultur bietet. Ein vielerlei von Lehrfächern und Stoffen beherrscht den Lehrplan. Vorwiegend ist das stoffliche und enzyklopädische Interesse, der Gesichtspunkt der Fachdisziplin. Jedes einzelne Wissensgebiet arbeitet auf der Schule nur auf die Sonderziele und mit den Sondermethoden seines Faches, sodaß im Kopfe des Schülers ein Wirrwar von verschiedenen Wissensfragmenten entsteht. Die Vertiefung und Durchdringung, die Verknüpfung des Gesamtwissens bleibt die Schule im allgemeinen schuldig.

Auf die schweren Schäden, die sich daraus für den gesamten Bildungsstand ergeben, hat Friedrich Paulsen oft und beredt hingewiesen. Auf der Hochschule wenden sich die meisten sogleich dem Fachstudium zu. Nur einen Bruchteil führt die Universität in das philosophische Denken ein. Sollen alle die andern ohne jede Berührung mit der Philosophie bleiben? Die Folge der jetzigen Schulverfassung ist doch, daß der großen Mehrzahl all unserer Gebildeten ein ungemein wichtiges Stück deutschen Geisteslebens für immer verschlossen bleibt. Der Mangel an Orientierung über die letzten Fragen der Wirklichkeit und des Lebens ist ganz erstaunlich für den, der einmal den Blick auf diese Dinge lenkt. Obwohl der größte Teil unserer Gebildeten dem Inhalt der geltenden religiösen Weltanschauung innerlich entfremdet ist, machen doch die allerwenigsten den Versuch, etwas gedanklich Begründetes an die Stelle zu setzen, und so entsteht jene Zusammenhangslosigkeit des Denkens über die letzten Ziele des menschlichen Lebens, wie sie charakteristisch für unsere Zeit ist. Bloße Gedankenlosigkeit, sich vornehm gebärdender Skeptizismus, oberflächlicher Materialismus oder Hereinfallen auf krauseste Theosophie und verschwommene Metaphysik sind teilweise die Folgen der Hilflosigkeit, in der die Schule den Schüler läßt. Hat die Schule hier nicht die heilige Verpflichtung, helfend einzugreifen, zu klären und dahin zu führen, was man verständigerweise überhaupt fragen darf?

Die Forderung nach Wiedereinführung der Philosophie läßt sich auch noch durch eine psychologische Erwägung stützen. Wie steht im allgemeinen der Schüler der Oberklassen zu Fragen philosophischer Natur? Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß diesem Lebensalter ein besonderes intellektuelles Verlangen und ein starker metaphysischer Drang innewohnt, der sich stürmisch auf die letzten Fragen des Daseins richtet. Der jugendliche Geist wird in diesen Jahren von quälenden Fragen und Zweifeln hin und her geworfen. Es beginnt die persönliche Auseinandersetzung mit den bisher autoritativ hingenommenen geistigen Mächten: Familie, Gesellschaft, Staat, Religion. Das Erkenntnisstreben dieser Lebensjahre hat etwas Reines und ist noch unberührt von den niederziehenden Tendenzen praktischer Natur, die im späteren Leben diesen Drang oft zum Ersticken bringen. Dieser Weltanschauungstrieb findet in den offiziellen Schulfächern mit Aus-

nahme des Religionsunterrichtes zweifellos nicht die genügende Befriedigung, sondern diese erfolgt größtenteils außerhalb des Rahmens der Schule und wird zum Teil aus trüben Quellen genährt. Schon Paulsen hat behauptet, daß der „Haeckelismus“ unserer Primaner die natürliche Folge unserer Lehrverfassung sei.

So kommt das natürliche Bedürfnis dieses Lebensalters der Philosophie entgegen wie kaum einem andern Fach. Es gilt daher nur, in der richtigen Weise anzuknüpfen.

Zwei Richtungen treten in der Propädeutikliteratur der letzten Jahrzehnte hervor. Die eine glaubt, von besonderen Lehrplanstunden absehen zu können. Sie will philosophische Durchdringung und philosophischen Geist in allen Unterrichtsfächern. Es ist die Forderung nach Philosophie im Unterricht, die „immanente“ Propädeutik, die in jedem einzelnen Unterrichtsfach die in ihm liegenden philosophischen Elemente aufzeigt und fruchtbar macht, sodaß also der ganze höhere Unterricht in philosophischem Geiste erteilt werden soll und die philosophischen Belehrungen in den einzelnen Unterrichtsfächern stattfinden sollen. Das „occasionalistische Prinzip“ hat es Vaihinger genannt. Die andere Richtung verlangt daneben noch einen besonderen Unterricht in der Philosophie mit eigenen Lehrplanstunden. Fast übereinstimmend treten zwei Wochenstunden in den beiden Primen als Forderung auf. Diese Richtung tritt in der letzten Zeit immer stärker in den Vordergrund.

Fragen wir uns, welche praktischen Folgen die erste Forderung, die sich auf Philosophie im Unterricht beschränkt, in Wirklichkeit haben dürfte. Natürlich ist die Verwirklichung dieser Forderung auf das Innigste zu wünschen. Erst auf der Philosophie im Unterricht kann ein besonderer Unterricht in der Philosophie wirksam aufbauen. Diese Forderung richtet sich aber an die Gesamtheit aller Lehrer, ihren Unterricht in philosophischem Sinne zu geben. Die Propädeutik-Frage wird damit zur Frage der Lehrervorbildung. Nun wird aber doch wohl niemand glauben, daß die Mehrzahl der älteren Lehrergeneration auf Grund ihrer philosophischen Vorbildung, wie sie aus den bisherigen Prüfungsanforderungen sich ergab, imstande sei, einen derartigen philosophisch gerichteten Fachunterricht zu erteilen. Die neue Prüfungsordnung von 1916 bedeutet darin allerdings schon einen bedeutenden Schritt nach vorwärts, insofern sie den Schwerpunkt der philosophischen Universitätsbildung in die Richtung auf die philosophischen Grundlagen der einzelnen Fachdisziplinen legt. Diese neue Prüfungsordnung ist bereits ein Ergebnis des Geistes der Zeit, der Hinwendung von bloßer Stoffaneignung zur Prüfung der Voraussetzungen unserer Einzelkenntnisse, dem Versuch, diese zu systematisieren, d. h. zur Bildung der Weltanschauung.

Einstweilen wird man aber bei nüchterner Wirklichkeitsbetrachtung auf die Frage: Welche Aenderung des jetzt bestehenden Zustandes würde die Beschränkung auf das Prinzip der Philosophie im Unterricht herbeiführen? einfach antworten können: So gut wie gar keine. Der philosophisch interessierte Lehrer macht schon von selber alle philosophischen Elemente seines Faches fruchtbar, für den nicht philosophisch interessierten Lehrer — und das ist einstweilen doch wohl noch die Mehrzahl — werden

alle dahingehenden Mahnungen ziemlich ergebnislos bleiben. Er wird sein Fach so weitertreiben, wie er es bisher getan hat. Man kann nicht plötzlich durch Verordnungen der Gesamtheit der Lehrer philosophisches Interesse einpflanzen.

Ferner entzieht es sich so ziemlich jeder Kontrolle, wie weit die philosophische Durchdringung des Einzelfaches in der Tat geschieht. Somit wird es bei der Beschränkung auf die Philosophie im Unterricht im großen und ganzen bei dem bisherigen Zustande verbleiben.

Zu streifen ist noch eine dritte Möglichkeit, die Einfügung der philosophischen Propädeutik in den Rahmen des deutschen Unterrichts. Diese Personalunion hat sich nicht bewährt. Die Stundenzahl für den deutschen Unterricht ist an sich schon viel zu knapp bemessen. Werden diesem, wie es jetzt an den Mädchenstudienanstalten der Fall ist, jährlich ein paar Wochen genommen, um während dieser Zeit lehrplangemäß die Logik und Psychologie abzufertigen, so geht das einerseits auf Kosten der ganz andersartigen Ziele des deutschen Unterrichts, anderseits kann es dem Ansehen der Logik und Psychologie nur schaden. Der innere Grund dieser Verbindung ist nicht einzusehen. Organischer wäre dann die Verbindung der Logik und Psychologie wegen der viel stärkeren Anknüpfungsmöglichkeiten mit dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht. Also die Verbindung eines besonderen Propädeutikunterrichts mit dem deutschen Unterricht ist als echter Nothelf abzulehnen.

Sollen vielmehr in absehbarer Zeit irgend welche greifbaren Ergebnisse in Erscheinung treten, so scheint ein besonderer philosophischer Unterricht unumgänglich nötig, und zwar sind 2 Wochenstunden in den beiden obersten Klassen die angemessene Forderung, da bekanntlich ein Fach mit nur einer Wochenstunde wirkungslos bleibt¹⁾.

Diese Forderung wird nun wahrscheinlich auf einem Teilgebiet des höheren Schulwesens demnächst zur Wirklichkeit werden. Bekanntlich hat die Reichsschulkonferenz der Schaffung einer vierten Form der höheren Schule zugestimmt — es ist die deutsche Oberschule, das „deutsche Gymnasium“ sagte man auch wohl, — die vorwiegend auf das Bildungsgut der deutschen Kultur gestellt werden soll. An dieser Schulgattung wird aller Voraussicht nach Philosophie mit eigenen Stunden, etwa 1—2 Wochenstunden in den beiden Oberklassen, vertreten sein; daneben werden noch wahlfreie philosophische Arbeitsgemeinschaften bestehen.

Damit werden unsere heutigen Beratungen in den Bereich größter Wirklichkeitsnähe gerückt. Wir können heute wertvolle praktische Vorarbeit für die Lehrplangestaltung leisten, und die zweckmäßigste Einstellung für die Aussprache ist wohl die: Wie können wir den philosophischen Unterricht in der richtigen Weise ausgestalten, wenn ihm etwa 1—2 Stunden in den beiden Oberklassen zur Verfügung stehen?

1) Es haben von außerdeutschen Ländern besonderen philosophischen Unterricht:

Oesterreich 2 Wochenstunden in den beiden obersten Klassen, Ungarn 3 Stunden in der letzten Klasse, Rußland desgleichen 1 Stunde, Italien 3 Stunden, Frankreich 6 Stunden im letzten Schuljahr. Die Angaben beruhen auf Baumeisters Handbuch des Erziehungs- und Unterrichtswesens.

Wir betreten damit Neuland. In der Literatur des Gegenstandes herrscht über die Frage nach dem Inhalt des philosophischen Unterrichts der lebhafteste Streit der Meinungen. Es gibt wohl kaum einen Vorschlag, der nicht ebenso warm empfohlen wie lebhaft bekämpft worden wäre.

Nun wird zwar bei dem philosophischen Unterricht weniger der Stoff ausschlaggebend sein, sondern der Erfolg des Unterrichts wird, wie im Religions- und deutschen Unterricht, fast ganz von der Persönlichkeit des Lehrers abhängen. Jeder philosophische Unterricht wird von vornherein unfruchtbar bleiben, wenn er nicht von einer für die Sache besonders begeisterten Persönlichkeit erteilt wird. Andererseits: jeder philosophische Unterricht, und sei es die Syllogistik der Elementarlogik, wird seine Früchte tragen unter den Händen eines begeisterten Lehrers.

Aus Mangel an geeigneten Lehrern ging in den 80er Jahren der philosophische Unterricht ein. Jetzt liegen die Verhältnisse ganz wesentlich günstiger. Derartige Lehrer sind jetzt zweifellos genug vorhanden. Selbst eine Doppelanstalt würde für ihre höchstens 8 Pflichtstunden und vielleicht noch 6 wahlfreien Stunden doch nur einen geeigneten Philosophielehrer auf etwa 25 Lehrer der Anstalt benötigen. Dieser wird sich immer finden lassen. Also suche man das Stoffgebiet nicht allzu ängstlich zu umgrenzen. Man habe hier einmal etwas Vertrauen zu der Lehrerpersönlichkeit und lasse ihm möglichste Freiheit.

Ferner ist zu bedenken, daß die gegenwärtige philosophische Lage kein geklärtes Bild bietet. Die Auffassungen über den Begriff der Philosophie sind nicht einheitlich. Daher erscheint es für den Schulunterricht ratsam, ihm einstweilen keine zu festen Bindungen zu geben und ihm zunächst möglichste Freiheit zu lassen, seine Wege und Formen erst zu suchen. Er wird sich am lebensvollsten entfalten, wenn er der allgemeinen Entwicklungsrichtung der philosophischen Zeitbewegung folgt. —

Es liegt ferner im Charakter der Philosophie, daß sie der Einordnung in das feste Schema eines ins einzelne gehenden Lehrplans widerstrebt. Bei der Weite ihres Gebietes, dem losen Zusammenhang ihrer Sonderfächer scheint es nicht angängig, allzu bindende Anordnungen über die Auswahl der zu behandelnden Fragen zu treffen.

Es ist natürlich für den Lehrer eine unmögliche Forderung, daß er in allen Gebieten der Philosophie in gleicherweise auf der Höhe der Forschung stehe. Das können wir bei der Vielheit unserer Lehrfächer und der Fülle der Stoffmassen, die wir zu bewältigen haben, einfach nicht. Aber es wird auch dem Charakter gerade des philosophischen Unterrichts kaum schädlich sein, wenn der Lehrer selbst nicht als ein vollkommen Fertiger sondern mehr als ehrlich Mitstrebender erscheint.

Immerhin werden wir versuchen müssen, uns über die allgemeine Richtung klar zu werden, die der philosophische Schulunterricht einzuschlagen hat. Welche Wege sind möglich?

Vielleicht dient eine kurze Besinnung über den Charakter der höheren Schule zu einer klareren Stellungnahme.

Die höhere Schule hat ein mehrfaches Gesicht. Sie ist 1. gelehrte Schule. Als solche will sie für den Unterricht der Hochschule reif machen, d. h. sie will ein gewisses Maß von Kenntnissen als Vorbereitung für

einzelne Hochschulfächer vermitteln und gleichzeitig in die wissenschaftliche Arbeitsweise einführen durch selbständige Erarbeitung von Erkenntnissen.

Sie will zweitens ihre Zöglinge unmittelbar zum Verständnis der sie umgebenden objektiven Kultur führen und sie zur verständnisvollen Mitarbeit an ihr befähigen. Man könnte dies Ziel vielleicht als ein soziologisches bezeichnen.

Ein drittes Ziel ist mehr psychologischer Art: Heranbildung zur Persönlichkeit, in der alle Kräfte des Geistes, Gemüts und Willens zur Entfaltung gebracht werden sollen.

Das zweite und dritte Ziel sind durchaus Eigenziele der Schule und unabhängig von der BlickEinstellung auf die Universität.

Ob man seinen Blick mehr auf das erste oder auf die beiden zweiten Ziele richtet, das scheint von wesentlichem Einfluß auf die Stellung zu sein, die man zu dem philosophischen Schulunterricht einnimmt.

Zwei verschiedene BlickEinstellungen sind hier möglich. Die eine sieht die Frage des philosophischen Schulunterrichts mehr von der Universität her, mit den Augen des Fachphilosophen, mit dem Blick auf das System der philosophischen Universitätsfächer und die Philosophie als Wissenschaft. So wird man den philosophischen Schulunterricht in erster Linie als Vorbereitung für die Universitätsphilosophie betrachten. Dann ist sie eben Propädeutik¹⁾.

Legt man aber das Schwergewicht auf die beiden letzten Eigenziele der höheren Schule, so erscheint damit die Frage des philosophischen Schulunterrichts in einem andern Licht. Dieser ist dann vorwiegend: 1. Hinführung zu der objektiven Gegebenheit der Philosophie als bedeutsamer Seite der Gesamtkultur, 2. Mittel zur Bildung der Persönlichkeit.

Für die erstere Einstellung liegt es nahe, das Schema der Universitätsphilosophie mit ihren durch die Arbeitsteilung bedingten Sonderdisziplinen allzu formalistisch zu übernehmen und der Schule sozusagen ein verkleinertes Schema der Universitätsphilosophie von oben her aufzusetzen.

Aus dieser Blickrichtung stammt der Weg der herkömmlichen Propädeutik, die ihre Aufgabe darin sah, in zwei Sonderfächern, Logik und empirischer Psychologie, eine bestimmte Anzahl fester Ergebnisse und ein gewisses Maß positiven Wissens zu übermitteln. Dazu scheinen allerdings diese mehr als Vorhöfe und Außenwerke der Philosophie zu bezeichnenden Disziplinen am ehesten geeignet. Auf diese Weise schneidet man aus dem Verband der philosophischen Sonderfächer der Hochschule zwei heraus und verlegt sie auf die Schule. Dort wären sie zwei neue systematische Fächer zu den schon allzuvielen, mit neuen Lern- und Stoffanforderungen. Sie

1) Ich möchte mich gegen dies unschöne Wort wenden. Es ist üblich geworden, dasselbe für jede Art philosophischen Unterrichts auf der Schule zu gebrauchen. Wir treiben doch auf der Schule Geschichte, Deutsch, Religion, behandeln damit die gleichen Gegenstände wie die Universität. Aber wir nennen doch die Lektüre des Faust auf der Schule nicht germanistische Propädeutik, die Behandlung des Johannesevangeliums nicht theologische Propädeutik. Also sagen wir doch lieber philosophischer Schulunterricht oder Unterricht in der Philosophie.

ständen dort als etwas Unverbundenes mit den übrigen Fächern und als etwas Unverbundenes unter sich.

Es gibt auch heute noch gewichtige Stimmen, die sich für den philosophischen Schulunterricht in ähnlichem Sinne einsetzen; diese betonen vor allem das Schulmäßige und Erlernbare, das, wo von man sich nachher überzeugen kann, ob es auch gehörig „sitzt“.

Es liegt natürlich nahe, hier den Blick auf die österreichischen Verhältnisse zu richten, auf dessen Gymnasien seit 1849 ein auf Herbart zurückzuführender Propädeutik-Unterricht besteht, mit 2 Wochenstunden in den beiden obersten Klassen, in denen Logik und Psychologie als besondere Unterrichtsfächer betrieben werden. Fragen der Weltanschauung sollen nicht behandelt werden.

Über die Erfolge des österreichischen Weges sind die Meinungen geteilt; es läßt sich kein klares Bild darüber gewinnen. R. Lehmann rühmt ihn. Vaihinger steht auf Grund mündlicher Information ihm sehr skeptisch gegenüber. Höfler antwortete auf dem 85. Naturforscher- und Ärztetag auf die Frage nach dem Erfolg, daß neben ausgezeichneten Ergebnissen auch völlige Mißerfolge ständen. Was Meinong in seinem Buch „Philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik“ berichtet — es stammt allerdings schon aus dem Jahre 1885 — klingt äußerst trübe.

In der neueren reichsdeutschen Propädeutikbewegung ist eine überwiegende Abneigung gegen das Beschreiten des österreichischen Weges und gegen die Wiederaufnahme des früheren herkömmlichen auf Logik und Psychologie eingeschränkten philosophischen Unterrichtes festzustellen.

Diese Aufgabestellung muß nach den vorausgehenden allgemeinen Erwägungen als zu eng und einseitig bezeichnet werden.

Bei der Beschränkung auf Logik und Psychologie würde der Schüler das Gefühl der Enttäuschung haben. Der philosophische Kurs würde grade dann zu Ende sein, wenn er das Wesentlichste erst erwartet. Beide Disziplinen geben auf Fragen der Weltanschauung keine Antwort. Die Logik liegt an sich nicht im Bereich der geistigen Bedürfnisse des Schülers. Die Psychologie begegnet zweifellos seinem Interesse, aber die moderne empirische Psychologie ist doch als Naturbeschreibung der seelischen Phänomene nicht mehr eine eigentlich philosophische Disziplin. Sie wird im allgemeinen bereits als selbständige Wissenschaft betrachtet, die sich aus dem Verbande der Philosophie gelöst hat und sich gewöhnt hat, in ihrer Arbeitsweise die eigentlich philosophischen Probleme im ganzen zu ignorieren. Sie trägt in ihrer physiologisch-experimentellen Richtung mehr den Charakter einer naturwissenschaftlichen Einzeldisziplin. Alles ist in ihr noch im Fluß und Werden. Die Problemstellungen verschieben sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Die verschiedenen Richtungen stehen sich bekämpfend einander gegenüber. Somit scheint eine allzu weitgehende Beschäftigung mit der Psychologie nicht besonders geeignet für die Einführung in das speziell philosophische Denken.

Das Klarheitsbedürfnis des Schülers ist vielmehr zunächst auf die Fragen der Weltanschauung gerichtet, auf die Fragen nach dem Sinn und Wert des Lebens, dem Wesen der Welt, nach Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, dem Wesen der Seele, der Frage nach Gut und Böse. Es sind in

der Hauptsache metaphysische und ethische Fragen im weitesten Sinne, die ihn bewegen. Das philosophische Ziel der Schule muß daher die Richtung haben, in diesen Fragen dem Schüler zur wissenschaftlichen Klärung zu verhelfen, sodaß er dahin gelangt, wissenschaftliche Gedankengänge von unwissenschaftlichen zu unterscheiden, zu erkennen, was überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellung sein kann und was sich einer solchen entzieht, und ihn dahin zu führen, in den verschiedenen weltanschaulichen Strömungen der Zeit sich einigermaßen zurecht zu finden und selbständig Stellung zunehmen.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Inhalt des herkömmlichen Propädeutik-Unterrichts und den neuen Wegen, die einzuschlagen sind, wird also sein, daß wir das, was früher den alleinigen Gegenstand ausmachte, Logik und Psychologie, zwar nicht ganz fallen lassen, ihm aber eine untergeordnete Stellung anweisen.

Es müssen vielmehr die Teile der Philosophie in erster Linie berücksichtigt werden, auf die sich das natürliche Erkenntnisstreben richtet. Die Philosophie muß mit ihrem ganzen Gebiete im Unterrichtsplan vertreten sein. Es kann sich dabei naturgemäß nur um Grundfragen handeln, und jedes verwirrende Vielerlei muß vermieden werden. Ihrem Erziehungsziel entsprechend wird die Schule das Schwergewicht auf die Fragen der Lebensführung legen können. Die Vorbedingung für die wissenschaftliche Behandlung der Weltanschauungsfragen bilden erkenntnis-theoretische Bestimmungen.

In dieser Auffassung wird das philosophische Ziel der Schule mehr von unten her gesehen, aus dem Organismus der Schule und den geistigen Bedürfnissen des Schülers heraus, mit der BlickEinstellung auf das oben gekennzeichnete zweite und dritte Ziel der höheren Schule. Der philosophische Unterricht ist in diesem Falle weniger Propädeutik, sondern Abschluss und Krönung des gesamten Schulunterrichts.

Bei dieser Auffassung des philosophischen Unterrichts können alle Schulfächer zur Anbahnung der philosophischen Fragestellung und Betrachtungsweise wirksamste Vorarbeit leisten. Wie in der großen Welt der Wissenschaften die Einzelwissenschaften überall in philosophische Fragestellungen ausmünden, so zahlreich wachsen auch in den einzelnen Schulfächern die philosophischen Fragestellungen hervor. Es ist in der Literatur bereits eine Fülle vortrefflicher Arbeit geleistet worden, die philosophischen Elemente der einzelnen Schulfächer herauszuarbeiten.

Der mathematisch-naturwissenschaftliche Unterricht führt vielfach zu den Fragen der Erkenntnistheorie, Methodenlehre, Naturphilosophie und Metaphysik. Um nur einiges anzuführen, was auf eine philosophische Klärung hindeutet: Kraft, Bewegung, Substanz und Materie, Naturgesetz, Kausalität, Axiom, Hypothese, Fiktion, Erkennbarkeit der Außenwelt, Verhältnis von Glauben und Wissen u. s. w.

Aus der Biologie erwachsen die Fragen nach dem Begriff des Lebens dem Wesen des Bewußtseins, dem Verhältnis von Leib und Seele, Kausalität und Zweckmäßigkeit, Vitalismus und Mechanismus.

Die Lektüre im deutschen Unterricht führt allenthalben zu Fragen ethischer, ästhetischer, metaphysischer Natur. Die Fragen nach Freiheit

und Schicksal, Gut und Böse, das ganze Wertproblem erwächst aus dem Unterricht.

Der Geschichtsunterricht führt auf Schritt und Tritt zu letzten philosophischen Fragen, wie nach Zufall und Notwendigkeit, dem Sinn des Lebens und weltgeschichtlichen Geschehens überhaupt, dem Begriff des historischen Gesetzes, dem Verhältnis von Individuum und Masse, dem Wesen des Staates, des Rechtes u. s. w.

Wenn so der einzelne Fachunterricht die in ihm liegenden philosophischen Elemente richtig auswertet, führen auf diesem Wege alle Schulfächer an die tiefsten philosophischen Rätselfragen heran, und es wird offenbar, das keine Einzelwissenschaft ausreichend ist, eine wahre Geistesbildung zu begründen, sondern daß philosophische Betrachtungsweise ergänzend hinzutreten muß, die das Gegengewicht gegen das Stoffwissen der Einzelfächer bildet und zur Durchdringung und Vereinheitlichung desselben führt.

Nicht ein besonderes Fach unter Fächern soll also der philosophische Unterricht werden; sein Ziel ist nicht in erster Linie, ein Gebiet neuen Stoffwissens und abfragbarer Kenntnisse zu schaffen. Auf diesem Wege würde kein inneres Leben erzielt werden, und dem Unterricht würde die Gefahr der Verflachung drohen. Jede Verstiegenheit der Zielsetzung in dieser Hinsicht kann nur schädlich sein.

Was erzielt werden soll, ist vielmehr eine gewisse Stellungnahme zu den Tatsachen, eine Gesamtrichtung des Denkens, die Getrenntes vereinigt, Wesentliches von Unwesentlichem scheidet, das Allgemeine im Einzelnen sucht, zu überschauendem und umfassendem Denken anleitet und das Tatsächliche auf seinen Wertgehalt untersucht.

Der philosophische Unterricht soll innerhalb der Vielgestaltigkeit des Lehrplans das einheitschaffende Gebiet sein, indem er einerseits auf allen Wissensgebieten dieselben Gesetze des Bewußtseins als geltend aufzeigt, anderseits das Streben erweckt, die Ergebnisse der verschiedenen Wissenszweige zu einheitlichen Anschauungen zu verknüpfen. Er soll unter voller Achtung vor den Tatsachen die inneren Zusammenhänge aller Wissenschaften und Kulturtätigkeiten aufdecken und den Zögling die Verflochtenheit seines eignen Daseins in diese Zusammenhänge wirkungsvoll erleben lassen. Er soll zur Einsicht führen, daß Erkennen in Problemen endet, künstlerisches Genießen in ruhevollerem Schauen, Religion in Glaubensgewißheit, aber alle drei Wege dem gleichen Streben nach Ganzheit entspringen. Er darf bei diesem theoretisch-intellektuellen Ziel nicht stehen bleiben, sondern soll über bloße Wirklichkeitserklärung hinaus Richt- und Zielpunkte für Wollen und Handeln schaffen und zu grundlegenden Lebenswerten führen.

Eine Weltanschauung zu geben, wie es auch wohl bisweilen von dem philosophischen Unterricht gefordert wird, ist nicht Sache des Schulunterrichts. Was bedeutet überhaupt Weltanschauung? Sie ist doch kein fertiges Schema, das sich mühelos und systematisch überliefern läßt. Sondern Weltanschauung bedeutet für den Einzelnen eine unendliche Aufgabe. Sie steht nicht am Ende der Schule, sondern am Ende des Lebens, ist nichts Fertiges, sondern ein stetig Werden, eine innere Bewegung. Eine Weltanschauung hat der einfache Mann aus dem Volke so gut wie der Philo-

soph, dem es gelingt, sie zum geschlossenen System auszubauen. Der Unterschied der Weltanschauungen besteht nur in der Folgerichtigkeit und Weite der Begründungszusammenhänge, in der Ausgleichung der Widersprüche, in der Wissenschaftlichkeit des Denkens. Je mehr die Zahl der letzten unbewußten Voraussetzungen und Wertungen, auf denen jede Weltanschauung aufbaut, in das helle Licht begrifflicher Klarheit gerückt wird, das heißt, je philosophischer wir denken, umso mehr wird die Weltanschauung an Weite und Tiefe gewinnen, umso mehr wird sie sich dem Ideal wissenschaftlicher Geschlossenheit nähern. Der Begriff der rein logischen Wahrheit ist auf den Begriff der Weltanschauung überhaupt nicht anwendbar, da die Lebensanschauung kein rein intellektuelles Gebilde ist, sondern durchsetzt mit einer Reihe von irrationalen Elementen, die sich aus der Verschlungenheit der lebendigen Natur des Menschen ergeben.

Das also wird das bescheidene Ziel der Schule sein, dem Zögling das Bewußtsein von der Größe der Aufgabe zu wecken, die im Begriff Weltanschauung liegt, die Richtung dahin anzubahnen und das geistige Rüstzeug dafür etwas zu verstärken. Was erreicht werden soll, ist die Erweckung des Eros, eine gewisse intellektuelle Haltung des Geistes, der Typus des suchenden, fragenden Menschen, der grade im Alltäglichen die tiefen Rätsel sieht. Es sollen dem Zögling die Wege gewiesen werden, wie er von den gröberen Gestaltungen seines Weltbildes zu verfeinerten Bildungen aufsteigen kann, er soll neue Wertgebiete erleben und eine Ahnung erhalten von der „Seligkeit des Erkennenden“.

Selbst bei mehrjährigem Unterricht kann es sich nur um Berührung mit der philosophischen Gedankenwelt handeln. Der Unterricht wird seine Aufgabe am besten erfüllt haben, wenn er den Zögling mit dem lebhaften Verlangen nach tieferem Eindringen entläßt.

Wie soll nun für den besonderen philosophischen Unterricht die Auswahl aus der unendlichen Fülle des Stoffes getroffen werden? Soll versucht werden, mehr einen möglichst großen Umkreis von Problemen in einer gewissen Systematik zu durchmessen, oder soll auf derartige Vollständigkeit von vornherein verzichtet werden und der Schwerpunkt auf die Behandlung einzelner Probleme und die Besonderheit philosophischer Denkweise gelegt werden?

In der neueren Propädeutik-Literatur sind zwei der bedeutendsten Lösungsversuche typisch für diese beiden Einstellungen.

Alfred Rausch macht in seinem soeben in vierter Auflage erschienenen Lehrbuch „Elemente der Philosophie“ (Halle a. d. Saale, Waisenhans 1920) den großzügigen Versuch, eine wirkliche Schulphilosophie zu begründen, die lediglich auf dem Wissenstoff der Schule aufbaut und von hier aus das gesamte Kulturleben nach philosophischen Gesichtspunkten zu einer Gesamtanschauung zusammenschließt. Er sagt im Vorwort: „Wie konnte man nur in unserer Zeit die große Bedeutung einer Gesamtanschauung für die geistige und sittliche Bildung so ganz übersehen! Wenn alle die Erkenntnisse und Erfahrungen des Jugendlichen über Weltgeschehen und Weltwerte als unausgeglichene Bruchstücke in seiner Seele verbleiben, so muß daraus Unklarheit und Hilflosigkeit entstehen. Wer dem Lehrling die Gesamtanschauung vorenthält, der treibt ihn mit schwerem Gepäck den

Bergpfad hinan, versagt ihm aber den lohnenden Ausblick von der Höhe auf das weite Land“. Rausch gliedert sein Werk in drei Teile: Natur, Kultur und Bildung, und in ganz freier Verarbeitung werden die Hauptfragen, die wir sonst in den philosophischen Einzelgebieten anzutreffen gewohnt sind, zu einem lebensvollen Ganzen verbunden, in klarer, ruhig fließender Darstellung, mit einer Fülle anschaulicher Beispiele.

Den zweiten Weg geht das vor Jahresfrist erschienene Buch von Lambeck „Philosophische Propädeutik“. (Verlag B. G. Teubner Leipzig und Berlin 1919). Es verzichtet auf systematische Vollständigkeit. Der Versuch einer systematischen Unterweisung erscheint dem Herausgeber auf Grund seiner Erfahrungen unfruchtbar. Das Buch ist die Durchführung des okkasionalistischen Prinzips. Von bewährten Fachmännern werden im Anschluß an einzelne Unterrichtsfächer philosophische Einzelprobleme behandelt. Der Zweck des Buches ist in erster Linie, zum philosophischen Denken selbst zu erziehen.

Aber beide Wege können wohl nicht als die volle Lösung der Frage für einen besonderen Unterricht, der sich über mehrere Jahre erstrecken würde, angesehen werden. Der eine Weg hat zu sehr nur die systematische Geschlossenheit im Auge, dem andern fehlt doch wohl wieder der genügende systematische Zusammenhang.

Erst die Verbindung beider Prinzipien erscheint als der gangbare Weg.

„Die Philosophie läßt sich nicht erlernen, sondern nur das Philosophieren“, sagt Kant. Das auf Breite und Vollständigkeit angelegte Verfahren wird zwar eine gewisse Übersicht über Umfang und Inhalt der Philosophie vermitteln, aber nicht eigentlich philosophieren lehren.

Die Methode des philosophischen Denkens selbst kann nur erzeugt werden, indem mit voller Kraft des Nachdenkens einem Einzelproblem in tief eindringender Behandlung bis in seine letzten Verzweigungen nachgegangen wird. Auf dieser Seite muß das Schwergewicht des Unterrichts liegen. Dabei wird nur ein verhältnismäßig kleiner Kreis philosophischer Fragen zur Behandlung gelangen können.

Daneben aber wird das auf Klarheit und Ordnung gerichtete Streben des Geistes eine gewisse Übersicht verlangen, die zwischen den behandelten Einzelproblemen größere Zusammenhänge historischer und systematischer Art herstellt, philosophische Grundbegriffe sammelt, über Umfang und Inhalt der philosophischen Gebiete, ihre Hauptfragen und deren Lösungen mehr im Sinne einer Orientierung in großen Zügen Aufschluß gibt. Dieses Ordnungsschema, an sich ein unabweisbares Bedürfnis, darf aber nicht zum alleinigen Gegenstand des Unterrichts werden, da dieser dadurch leicht Gefahr laufen würde, zum bloßen Leitfadenzusammenhang zu verflachen. Für dieses Ordnungsschema scheint am ehesten die Form geeignet, die wir als Einführung oder Einleitung in die Philosophie zu bezeichnen gewohnt sind. Sie kommt doch am ersten den Bedürfnissen des gebildeten Laien entgegen. Davon zeugt die erfreulich große Zahl der vorhandenen guten wissenschaftlichen Einleitungen in die Philosophie, die wir besitzen.

Ein recht überzeugendes Schema für die Auswahl der Fragen aus dem philosophischen Gesamtstoff, über die wir dem Schüler zu einer klareren Auffassung zu verhelfen verpflichtet sind, hat Friedrich Neubauer gegeben.

Er will behandelt wissen: 1) Das Rätsel unserer Seele: Worin besteht ihre Tätigkeit, wie verhält sie sich zu der des Leibes. 2) Das Rätsel des Erkennens: Wie vollzieht es sich, und wo liegen seine Grenzen? 3) Das Rätsel dieser Welt im ganzen: Wie ist sie aufzufassen, welches ist der letzte Sinn des Seins? 4) Das Rätsel unserer Pflicht: Was sollen wir tun, was ist Gut, was ist Böse? — Nach diesem Schema wäre also etwa elementare Psychologie, das Wichtigste aus der Logik, Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik, sowie Grundfragen der Ethik zu erörtern.

Die 4. Frage engt jedoch das Gebiet der philosophischen Fächer zu sehr ein. Es wäre vielleicht besser zu fragen: Wie verhält sich der Mensch sinnvoll in dem Ganzen der Welt? Damit würden auch Fragen aus weiteren philosophischen Fächern, z. B. der Geschichtsphilosophie, deren Anknüpfungsmöglichkeiten im Schulunterricht besonders groß sind, ferner der Soziologie, der Rechts- und Staatsphilosophie u. s. w. in den Umkreis der möglichen Behandlungsgegenstände miteinbezogen sein.

Der Schulunterricht in der Logik ist oft als völlig überflüssig bezeichnet und verspottet worden. Man darf dem wohl nicht zustimmen. Erinnern wir uns der Zielsetzung der höheren Schule als gelehrte Schule mit der Einführung in wissenschaftliche Arbeitsweise. Fast der ganze Schulunterricht, richtig gehandhabt, ist in den meisten Fächern angewandte Logik. Eine Schule, die zur Erkenntnis anleiten soll, hat auch die Pflicht, die Wege der Erkenntnisgewinnung nicht nur einzuschlagen, sondern diese Wege selbst aufzuzeigen und bewußt zu machen. Das ergibt die Notwendigkeit, gewisse Punkte der Logik und Methodenlehre zu behandeln, wobei wohl der Schwerpunkt auf die Methodenlehre zu legen ist. Diese Belehrungen werden sich ohne großen Zeitaufwand meist im Rahmen der Einzelfächer anbringen lassen, da es sich vielfach nur darum handelt, den Schüler zu einer Umstellung des Blickes zu veranlassen, zu einer bewußten Reflektion auf längst Geübtes, wie z. B. das Verhältnis von Inhalt und Umfang der Begriffe, Induktion und Deduktion und ähnliches.

Eine ausgezeichnete Lösung, die Methodenlehre aus den Schulfächern hervorzurufen zu lassen, hat Schulte-Tigges gegeben in seinem Buch: „Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage“.

Die Belehrungen aus dem Gebiet der empirischen Psychologie werden sich entsprechend dem noch unfertigen Stande der Wissenschaft auf möglichst Feststehendes zu beschränken haben. Das wesentlichste Ziel wird sein, daß der Blick auf das eigne Innere gerichtet und der Zögling angeleitet wird, die eignen innern Erscheinungen verständnisvoll zu beobachten, zu beschreiben, sie zu analysieren, sie in Gruppen zu bringen und gewisse Gemeinsamkeiten aufzufinden. Er soll neben dem sinnlich Wahrnehmbaren der äußeren Erfahrung auch den Bereich der inneren Erfahrung als ein Gefüge und eine Ordnung erkennen lernen.

Während die wissenschaftliche Psychologie bisher in der Erforschung der einfacheren seelischen Tatsachen ihre stärkste Durcharbeitung erfahren hat, wird der Schulunterricht, mit den vorhandenen Bedürfnissen des Schülers rechnend, mehr den bedeutungsvolleren höheren und zusammengesetzten Erscheinungen des Seelenlebens zugewandt sein müssen.

Hier bietet sich ein fruchtbares Feld zur Klärung der psychologischen

Begriffe, die auch im Leben des Schülers von besonderer Bedeutung sind, wie Wille, Motiv, Handlung, Gewöhnung, Charakter, Gedächtnis, Aufmerksamkeit und ähnliches mehr.

Diese psychologischen Belehrungen erscheinen wohl geeignet, dem Dilettantismus mit psychologischen Begriffen zu steuern und ferner auch wirksame Antriebe für das eigene vernunftgemäße Handeln und die Ausgestaltung der Lebensführung erwachsen zu lassen.

Es wäre natürlich auch möglich, statt der systematischen Übersicht einen Gang durch die Geschichte der Philosophie dem Schulunterricht zugrunde zu legen, indem man besonders bedeutsame Systeme in ihren Grundgedanken in geschichtlicher Abfolge darstellt. Auch dieser Weg hat warme Fürsprecher gefunden, z. B. Vaihinger und Rehmke. Überwiegend wird er jedoch mit guten Gründen abgelehnt. Es erscheint wohl zweckmäßig, philosophiegeschichtliche Betrachtungen nicht an den Anfang zu stellen. Sie werden vielmehr den notwendigen zusammenfassenden Abschluß des philosophischen Schulunterrichts bilden müssen, als Ergänzung zu dem Bilde der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte, das die sprachlich-geschichtlichen Fächer ergeben.

Von besonderer Bedeutung ist die Erziehung zur philosophischen Fragestellung. Das von dieser wesentlich der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis abhängt, muß der Schüler sehen lernen. Auf Klarheit und bestimmte Fragestellung muß daher stets größtes Gewicht gelegt werden.

Jeder philosophische Gedankengang, dessen Problem nicht im Gedankenkreise des Schülers liegt, wird im allgemeinen wirkungslos an seinem Denken vorübergleiten. Aus dem Erfahrungskreise des Zöglings und seinen geistigen Bedürfnissen heraus muß daher der Unterrichtsstoff entwickelt werden und zunächst das zu behandelnde Problem in voller Stärke lebendig gemacht werden.

Als Unterrichtsform ist daher die Übermittlung von fertigen Ergebnissen in zusammenhängendem Vortrag ungeeignet. Vielmehr ist das Lehrgespräch mit induktivem Verfahren, bei dem der Schüler das Entstehen des Problems selber miterlebt, die natürlich gegebene Unterrichtsweise. Haupterfordernis jedes philosophischen Unterrichts muß es sein, daß der behandelte Stoff zur vollen gedanklichen Erfassung und inneren Aneignung gebracht wird. Hält man an diesem Grundsatz fest, so wird dabei am besten den Gefahren der Verwirrung, Verstiegenheit und Unbescheidenheit vorgebeugt.

Ob der Unterricht hauptsächlich in der freien Behandlung philosophischer Fragen sich bewegen, oder ob in der Regel die Lektüre philosophischer Schriftsteller Grundlage und Ausgangspunkt bilden soll, wird sich nicht bindend festlegen lassen, da diese Frage zu sehr von der besonderen Veranlagung des Lehrers abhängen wird. Zweckmäßig wird die Verbindung beider Verfahren sein, indem zunächst in freier Behandlung das Problem lebendig gemacht wird und vorläufige Lösungsmöglichkeiten gefunden werden. Daran kann sich dann die Lektüre einer klassischen Darstellung des betreffenden Problems anschließen.

Gewichtige Gründe sprechen dafür, die Lektüre philosophischer Quellen zu einem wesentlichen Bestandteil des Unterrichts zu machen:

Selber denken lernt der Anfänger zunächst am besten an einem Stoffe, der vollendeter Gedanke ist. Durch das unmittelbare Eindringen in die Gedankenarbeit der großen Denkerpersönlichkeit selbst entzündet sich am ehesten die Freude an der Erkenntnis und die eigne philosophische Geisteshaltung. Die Schärfe der Begriffsbildung, Tiefe und Klarheit der Gedanken, die Durchsichtigkeit und Weite der Begründungszusammenhänge, die zwingende Kraft der Beweisführung, die Architektonik des Aufbaus — alles das entfaltet sich am besten an der Lektüre einer wertvollen philosophischen Schrift.

Ferner: Nur derjenige Gedankenstoff wird im Zögling haften, den er sich durch Selbsttätigkeit erworben hat. Verwickeltere Gedankengänge wird er sich nur durch mühsames und wiederholtes Erarbeiten des Inhaltes einer philosophischen Quelle zu eigen machen können. Durch die Bezwungung der Schwierigkeiten wird er die echte Freude geistiger Arbeitsleistung und eignen Könnens empfinden. Hier verknüpft sich der Gedanke der Lektüre mit dem des Arbeitsunterrichts. Durch Abstufung der Schwierigkeiten in der Auswahl der Lektüre können die Anforderungen an Denk- und Willensenergie zu höchsten Graden gesteigert werden.

Diesem Unterrichtsziel vermag ein lediglich freies Unterrichtsverfahren nicht in gleicher Weise gerecht zu werden. Hier liegt leicht die Gefahr vor, schweifender Verallgemeinerung zu verfallen und in gröberen Umrisslinien stecken zu bleiben.

Man kann also besonders wertvolle, nicht allzu schwierige Schriften ganz oder teilweise lesen. Oder es kann als Grundlage für die Lektüre wohl auch ein Lesebuch dienen. Wir haben deren mehrere, die gut geeignet sind. Bekannt ist das historisch geordnete von Dessoir-Menzer, das Proben aus 17 Philosophen gibt, von Plato bis Lotze. Es wäre ferner zu nennen: Gille, der Lesestücke zu den einzelnen philosophischen Disziplinen, hauptsächlich moderner Autoren bietet. Recht gut ist ferner Bastian Schmid, dessen Stoffauswahl vor allem nach den im Schulunterricht auftauchenden Problemen getroffen ist. Er bringt auch neuere Autoren, z. B. Riehl, Wundt, Liebmann, Sigwart, Du-Bois-Reymond. Gut beurteilt wird G. Budde, der mehr historisch vorgeht und eine sorgfältige Auswahl aus der neueren Philosophie bietet. Soeben sind in den volkstümlich-wissenschaftlichen Lehr- und Lernbüchern der Humboldt-Hochschule von Max Apel drei Bändchen philosophischer Lesebücher erschienen, deren Auswahl für den Anfangsunterricht gut geeignet ist und die sich durch ihren billigen Preis empfehlen. Es möge auch noch hingewiesen werden auf die im Entstehen begriffene Sammlung „Wege zur Philosophie“ (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen), die in Einzeldarstellungen bestimmte philosophische Grundfragen behandelt, z. B. A. Messer: die Willensfreiheit; König: die Materie; W. Kinkel, Idealismus und Realismus; R. Eißler: Leib und Seele. Diese Bändchen haben den ausgesprochenen Zweck, nicht fertige Resultate zu bieten, sondern den Laien in das philosophische Denken einzuführen. Einige von ihnen werden eine geeignete Grundlage für den philosophischen Anfangsunterricht sein können. Ich habe mit ihnen praktische Versuche gemacht und glaube, sie für diesen Zweck empfehlen zu können.

Noch von einer ganz anderen Seite her erhebt sich die Forderung

nach philosophischer Lektüre. Der Glaube an den alleinigen Wert mancher Bildungsgüter unserer höheren Schulen ist nicht mehr so allgemein wie im vergangenen Jahrhundert. Wenn wir uns die Frage stellen, wie wir unser Volk in diesen schweren Zeiten zur Verinnerlichung und vertiefter Bildung, führen sollen, so ist die Antwort eine Forderung: Wie bringen wir möglichst alle die Quellen zum Fließen, die in den großen Gedankenschöpfungen unserer Denker noch verborgen sind. Noch liegt hier ein Stoff von unendlichem Reichtum fast ungenützt bereit. An dieser Stelle besteht ein schwerer Mangel unseres bisherigen Schulwesens. Kaum ein deutscher Philosoph kommt auf der Schule zu Wort. In dem von der Schule vermittelten Bilde der geisteswissenschaftlichen Entwicklung bleibt die Ausprägung in der Philosophie trotz ihrer außerordentlichen Bedeutung für die Gesamtkultur fast völlig fehlen.

Wir müssen in viel erhöhtem Maße die Geisteskräfte deutschen Wesens lebendig machen und aus der Gedankenwelt unserer Denker das für die Schule Geeignete aussichten. Wenn wir unsere Schüler in die Tiefe deutschen Wesens und Fühlens hineinführen wollen, so können wir an den Schöpfungen unserer Philosophen nicht mehr vorbeigehen. Kant, Fichte, Schleiermacher, Schopenhauer, Fechner, Lotze u. s. w. dürfen den Gebildeten nicht nur inhaltlose Namen bleiben. So werden wir den Zögling auch von dieser Seite her das besondere Wesen des deutschen Geistes erfassen lehren als den Geist wahrheitsucherischen, faustischen Ringens.

Wer es erprobt hat, welches Erlebnis die Lektüre von dem radikalen Zweifel des Descartes bei den Schülern hervorzurufen imstande ist, welche reine Freude die messerscharfe Subtilität Humescher Gedankengänge, welche Ehrfurcht vor der Macht des Gedankens ein Stück aus Kant erzeugen kann, der wird das tiefe, schöpferische Leben dieses Unterrichts, seine Bedeutung für die Erhöhung und Befestigung der geistigen Persönlichkeit voll würdigen können.

Frägt man zusammenfassend, was der philosophische Unterricht im Rahmen der übrigen Schulfächer zu leisten vermag, so kann man ihn wohl als eine Art Krönung derselben bezeichnen.

Die Philosophie ist besonders geeignet, entsprechend dem gelehrten Ziele der Schule, ein echt wissenschaftliches Verhalten zu erzeugen: Sehnacht nach theoretischer Erfassung der Welt.

Sie führt am tiefsten in die Zusammenhänge der objektiven Kultur, in das Reich des Sinnes, der Bedeutungen und Werte.

Sie vermag endlich durch ihre gesinnungsbildende Kraft in besonderer Weise dem Ziel der Persönlichkeitsbildung zu dienen. Denn in ihr vereinigen sich höchste Ausprägung des theoretischen Verhaltens mit den tiefsten Bedürfnissen des Gemütes und starken Antrieben für den Willen im Sinne innerer Formung und erhöhter Lebensführung.

Benutzte Literatur.

- H. Schmidkunz, Philos. Propädeutik in neuester Literatur. (Bibliographie der gesamten Propädeutikliteratur von 1912—1916).
 R. Eucken, Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?

Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. Leipzig 1903 S. 217 ff.

Otto Braun, Zum Bildungsproblem. Leipzig 1911.

H. Vaihinger, Philosophie in der Staatsprüfung. 1905.

A. Rausch, Elemente der Philosophie. 4. Aufl. Halle a. S. 1920.

A. v. Meinong, Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Wien 1885.

A. Rausch, Philos. Propädeutik. In „Ziehen und Weißenfels, Handbuch für Lehrer höherer Schulen“. Leipzig, Teubner 1905.

W. Moog, Der philosophisch vertiefte Unterricht. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Bd. 45. 1913.

R. Lehmann, Wege und Ziele der philos. Propädeutik. Sammlungen und Abhandlungen aus dem Gebiet der pädagogischen Psychologie, 8. Bd. I. Heft. Berlin 1911.

R. Lehmann, Die Philosophie als Gipfel des Unterrichts, in „Erziehung und Unterricht“ 2. Aufl. Berlin 1912.

C. Siegel, Methodik des Unterrichts in der philos. Propädeutik. Wien 1913. Instruktionen für den Unterricht an Gymnasien in Österreich. Wien 1900.

Fr. Paulsen in Reins Encyklopädischem Handbuch Bd. 6 unter „Philos. Propädeutik“.

Verhandlungen der preußischen Direktorenversammlungen von Sachsen, Pommern und der Rheinprovinz 1903. Bd. 64. 65. 66.

B. Schmid, Philos. Lesebuch. Leipzig, Verlag Teubner 1906.

Frischeisen-Köhler, Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. Stuttgart 1907.

C. Zimmermann, Über den Unterricht in philos. Propädeutik. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Bd. 46. 1914.

W. Wundt, Metaphysik. In „Hinneberg, die Kultur der Gegenwart I. 6. Systematische Philosophie“.

Ziertmann, Philosophische Propädeutik. In „W. Rein, Deutsche Schulerziehung“ Bd. I S. 115 ff. München 1907.

P. Lorentz, Grenzboten 1913. S. 365 ff.

Lambeck, Lehrbuch der philos. Propädeutik. Leipzig und Berlin, Verlag Teubner, 1919.

O. Weißenfels, Kernfragen des höheren Unterrichts. Neue Folge 1901—03.

Fr. Neubauer, Die Erziehungsaufgabe des philosophischen Unterrichts. Zeitschrift für den deutschen Unterricht. 33. Jahrgang. Heft 1/2.

Fr. Gagelmann und P. Hoffmann: Entwurf eines Lehrplanes für die deutsche Oberschule. Deutsche Erziehung, Heft 15. Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1920.

Vorbereitender oder systematischer Unterricht in der Philosophie.

Von Dr. Felix Behrend-Charlottenburg.

Für den Unterricht in der Philosophie an den höheren Schulen erscheint mir die Frage sekundär, ob besondere Unterrichtsstunden in der

Philosophie das Richtige sind, oder philosophische Vertiefung des Unterrichts. Auch die Anhänger eines besonderen Unterrichts werden zugeben müssen, daß die wenigen Stunden, die zur Verfügung stehen können, vereinzelt dastehen würden, wenn sie nicht durch den übrigen Unterricht gestützt werden, und die Anhänger der philosophischen Vertiefung des einzelwissenschaftlichen Unterrichts werden nichts besonderes dagegen einwenden, wenn einige Stunden ganz philosophischer Arbeit gewidmet werden, wenn sie nur die Gewähr haben, daß dies in zweckmäßiger Weise geschieht. Übrigens sind bisher auch andere Wege beschritten, nämlich freie Besprechungen außerhalb des Unterrichts, besondere wahlfreie Kurse, Unterhaltungen auf Spaziergängen u.s.w. und gerade diese Wege erweisen sich nach meinen Erfahrungen als besonders fruchtbar, weil sie geeignet sind, sich den besonderen Bedürfnissen des einzelnen Schülers anzupassen.

Viel wichtiger ist die Frage nach dem Ziel des philosophischen Unterrichts, die ich so formuliert habe: Vorbereitender oder systematischer Unterricht? Propädeutik heißt doch Vorschulung, sei es nun theoretische oder praktische und diese Tendenz hat bisher den Unterricht in der Philosophie auch in den Schulen, in denen er als Pflichtfach eingeführt ist, beherrscht. Wenn neuerdings sich Bestrebungen nach systematischem Unterricht in den Vordergrund drängen, so entspricht das der typischen Erscheinung, die wir bei Gestaltung des Lehrgangs der höheren Schulen finden, daß jedes Fach die innere Neigung hat sich zum Selbstzweck zu machen. So wird jetzt unter anderem auch Unterricht in der Staatsbürgerkunde, der Kunstgeschichte, der Hygiene, der Geologie, u.s.w. gefordert und diese Bestrebungen drohen überhaupt den Rahmen der höheren Schule zu zersprengen; ein anderes aber ist das Eindringen eines neuen Stoffgebiets, ein anderes die wohlberechtigte Forderung, vorhandene Lehrgebiete unter neuen methodischen Gesichtspunkten zu betrachten.

Die Anhänger des systematischen Unterrichts sehen als Hauptziel die Erziehung des Menschen zu einer geschlossenen Weltanschauung an. Das geht also weit hinaus über die Aufgabe, einen stärkeren Zusammenhang zwischen den einzelnen Unterrichtsgegenständen der höheren Schule zu schaffen. Mit der unbestrittenen Tatsache, daß die Schüler vom 14. bis zum 18. Lebensjahre in ihrer Mehrzahl großes Interesse an allen Weltanschauungsfragen haben, sich in innerem Ringen mit sich selbst, mit ihrer Bestimmung, mit ihren Lebensaufgaben, mit dem Sinn des Lebens befinden, und daß es eine spezifische Eigentümlichkeit dieser jugendlichen Epoche ist, mit diesen Problemen zu ringen, wird in Zusammenhang gebracht, daß dies Streben der Jugend der Sehnsucht unserer ganzen Zeit nach Philosophie und Metaphysik entspricht. Es wird auf die Zerrissenheit unserer Zeit, auf die Problematik die gerade uns umgibt, hingewiesen und daraus geschlossen, daß besonders die wissenschaftlich gerichtete Schule die Aufgabe hat, auf eine wissenschaftlich vertiefte Weltanschauung hinzuwirken, damit die jungen Menschen nicht jeder Modeströmung und dem Zauber origineller Persönlichkeiten unterliegen, denen es mehr auf geistreiche als richtige Ideen ankommt. Es wird ferner betont, welcher Gegensatz zwischen der kirchlich geformten Religiosität und den Ergebnissen der Wissenschaft bestehe und daß das höchste Ziel jeder wissenschaftlichen Schule sein

müsse, dem Menschen einen klaren Lebensweg, seinem Handeln Festigkeit und Stetigkeit zu verleihen. Dies Ziel sei aber nur durch eine wissenschaftliche Einführung in die großen Weltanschauungsfragen und Probleme erreichbar, nicht durch gelegentliche Einwirkungen und gelegentliche Besprechungen (Freitag, die deutsche Oberschule).

Dieser Auffassung liegt eine Reihe von Behauptungen zu Grunde, die dringend der Klärung bedürfen. Der Trieb der Schüler nach innerer Klarheit ist ihrem Lebensalter eigentümlich. Mit der Pubertät beginnt die kritische Zeit der Selbstbesinnung; aber man darf diese Tatsache nicht so ausdeuten, daß es auch auf dieser Altersstufe möglich wäre, Klarheit und Geschlossenheit der Anschauungen zu erreichen und daß diese Entwicklung mit dem 18. Lebensjahre sich auch nur vorläufig abschließen ließe. Beruf, Berufsleben, Stellung im sozialen Leben, Freundschaft und Liebe bringen ständig neue Anstöße zum Wechsel der Lebensauffassung. Es kann sein, daß ein Schüler, der in vollständig geschlossener religiöser Weltanschauung groß geworden ist, skeptischen Tendenzen erliegt und umgekehrt. Jedes große Erlebnis kann die Weltanschauung umstoßen. Man denke an weltgeschichtliche bekannte Vorgänge, wie wir sie aus dem Leben Luthers kennen, oder an die Lebensweisheit der katholischen Kirche, die sehr wohl weiß, weshalb sie ihre künftigen Geistlichen in Seminaren erzieht. Die reife und abgeschlossene Weltanschauung bildet sich besonders bei den wissenschaftlich gebildeten Schichten später, und dieser Prozeß läßt sich nicht künstlich in eine frühere Zeit verlegen. Im übrigen bleibt selbstverständlich der Bildungsprozeß stets offen und ist unendliche Aufgabe.

Eine weitere Frage ist die, ob das systematische philosophische Denken allen Schülern zugänglich ist. Hier spielt bei der Beurteilung schon der systematische Standpunkt eine Rolle. Verläßt man die etwas vage Definition der Aufgabe der Philosophie, daß das einzelwissenschaftliche Wissen zu einer Gesamtanschauung zusammengeschmolzen werden soll, und betrachtet man z. B. nach der Auffassung der Marburger oder der Badener neukantischen Schule die Philosophie als Theorie der Theorie, so ergibt sich, daß sie einen besonderen Grad der Abstraktion voraussetzt, der nicht jedem gegeben ist. Nehmen wir doch alle die spezifisch mathematische oder sprachliche Begabung an, die nicht bei allen Schülern in gleichem Maß vorhanden ist, und ob gerade die philosophische Begabung weit verbreitet und allgemein ist, darf auf Grund der Tatsache, daß von den Akademikern so viele sich gar nicht an solche Dinge heranwagen, füglich bezweifelt werden.

Schließlich muß darauf eingegangen werden, welche Folgen sich für unsere Betrachtung aus der Tatsache ergeben, daß das deutsche Volk eine einheitliche Weltanschauung nicht besitzt. Die Weltanschauung, die Herr Freitag uns vorgetragen hat, ist in allen Einzelheiten die einer bestimmten Gruppe und so selbstverständlich es ist, daß er sie für die einzig richtige ansehen muß, so wenig kann man verkennen, daß diese Ansicht von weiten Kreisen nicht geteilt wird. Wenn man sich aber darauf beschränkt, gewissermaßen die Grundstimmung des Unterrichts festzulegen und die individuelle Färbung dem einzelnen Lehrer zu überlassen, so fragt sich immer noch, ob dies bei der Zerrissenheit des deutschen Volkes möglich ist.

Richert hat in besonders feiner und eindringender Weise die Bildungseinheit des deutschen Volkes im deutschen Idealismus, insbesondere in der Philosophie Kants verankern wollen. (Richert, die deutsche Bildungseinheit und die höhere Schule. Mohr, Tübingen 1920.) Doch wenn man auch zugeben kann, daß der deutsche Katholizismus stark durch die deutsche Bildungsgeschichte und die deutsche Philosophie beeinflusst ist, und eine gewisse Überordnung des Toleranzgedankens auch bei ihm zu spüren ist, so wäre es ein Irrtum, wenn man annehmen wollte, daß die führenden katholischen Pädagogen auf philosophische Propädeutik im Geiste Willmanns verzichten wollten. Übrigens lehnt ja auch Fr. W. Förster in unglaublich schroffer Form die Kantische Philosophie ab. Wie nun, wenn in protestantischen Schulen die Philosophie Kants, in katholischen das System des Neuthomismus vorge tragen und eingeprägt würde? Mit solcher Festlegung würde der Unterricht sich so dogmatisch verengern, daß er seinen Zweck verfehlen würde, eine selbständige Meinungsbildung zu unterstützen und die Schüler würden auch diesen dogmatischen Charakter bald erkennen und die vorgetragene Anschauung als eine neue mit den vielen andern bei Seite stellen. Will man aber bei Ausgestaltung des Lehrplans für einen systematischen philosophischen Unterricht an den höheren Schulen dieser Szylla entgehen, ver fällt man leicht der Charybdis des Eklektizismus und damit der Verwässerung. Je verschwommener der Begriff Weltanschauung genommen wird, desto mehr besteht diese Gefahr. Riehl hat in einem Vortrag über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie sehr treffend hervorgehoben, daß die Weltanschauung auch durch große einzelwissenschaftliche Entdeckungen, wie etwa die des Kopernikus oder die Darwins wesentlich beeinflusst werden kann, und es entsteht leicht im philosophischen Unterricht eine Vermischung von Elementen der verschiedenen Wissenschaften und der verschiedenen philosophischen Systeme, die einem exakten philosophischen Denken durchaus nicht förderlich ist. Wenn ich dies behaupte, so muß ich mein Urteil auf Grund der mir bekannten Ansätze zum philosophischen Unterricht fällen und da erscheint mir besonders charakteristisch das Buch von Rausch „Elemente der Philosophie“. Was sollen wir davon erwarten, wenn der Verfasser im größten Teil des Buches Dinge behandelt, die weit ausführlicher in den anderen Lehrstunden bereits besprochen sind und der Schüler nicht mehr weiß, was Philosophie, was Wissenschaft ist. Da wäre es doch fruchtbarer, einige Kapitel aus den klassischen Werken mit den Schülern zu besprechen, an deren Tendenz der Verfasser anschließt aus Herder oder aus Lotzes „Mikrokosmos“. Nun nehme man noch hinzu, daß fast auf jeder Seite, die sich mit wirklichen philosophischen Problemen beschäftigt, Anschauungen vorgetragen werden, die nicht wissenschaftliches Allgemeingut sind. Gewiß kann man sich auf Aristoteles und andere berufen, wenn man von letzten unbeweisbaren Axiomen spricht, gewiß kann man auch viel zu Gunsten der Abstraktionstheorie der Begriffsbildung sagen, aber wie muß es wirken, wenn diese Lehren in einem gedruckten Buch in die Hand des Schülers gegeben werden, der gewohnt ist, in seinen Lehrbüchern allgemein Anerkanntes zu finden? Und wenn gar, wie dies im Vorwort einer älteren Auflage des Rausch'schen Buches steht, der Schüler Kapitel dieses Buches studieren soll, die dann in der Unterrichts-

stunde besprochen werden, wird er sich da noch selbstständig entwickeln, wenn wir doch schon sehen, daß auch im Hochschulunterricht der in Marburg Studierende Neukantianer, in Greifswald Rehnkeschüler, in Leipzig Wundtschüler wurde?

Ebenso fragwürdig erscheint eine systematische Einführung in die Geschichte der Philosophie. Wenn man bedenkt, daß zum Studium Kants für Begabte mindestens eine 4 stündige Vorlesung und ein bis zwei Uebungen notwendig erscheinen, wie soll es wirken, wenn ein kurzer Abriß in wenigen Stunden von Platon bis Eucken führt (Budde, die großen Denker der Menschheit, Schriften des Schillerbundes, Bd. 4. Ziemsen, Berlin) oder eine Uebersicht über Logik, Psychologie, Ethik und Aesthetik oder gar beides, wie wir es in Lehrplänen für die neue deutsche Oberschule lesen können? Sagt Schmidkunz nicht mit Recht daß sich darin weniger die Auffassung einer fachgerechten Beherrschung der Philosophie ausspricht, sondern mehr eine Sammlung von Ansichten „statt von Einsichten“? „Ein Bedürfnis müheles reich zu werden“ mit einer Erholung von dem „mühsamen Schritt für Schritt gehen“?

Diese encyclopädische Behandlung der Philosophie widerspricht dem wissenschaftlichen Charakter der höheren Schule und erzeugt nur den Schein einer einheitlichen Weltanschauung, während im Geiste des Schülers die Bausteine unbehauen neben dem schönen Bild des Einheitsbaus liegen bleiben, das der Lehrer ihm vor Augen stellt.

Dieser Auffassung steht eine engumrissene andere gegenüber, die in sicherer Selbstbeschränkung einen Elementarunterricht in der Philosophie vorsieht, wobei unter Elementen der Philosophie etwas Ähnliches zu verstehen ist wie unter dem Begriff der Elementarmathematik. Als solche Elemente galten bisher: Logik und Psychologie. Für sie sprechen nach Schmidkunz 1) daß sie am besten lehr- und lernbar sind, möglichst unabhängig von subjektiven Schwankungen und von fast ebenso festem Gefüge, wie die übrigen Lehrfächer, übersichtlich leicht faßlich; 2) daß sie nicht andere Teile der Philosophie voraussetzen, sondern ein wirklicher Unterbau, ein Werkzeug des philosophischen Studiums sind.

Diese exaktere Fassung des Ziels des philosophischen Unterrichts hat zweifellos viel für sich, und einer zu engen Auffassung könnte nach Schmidkunz dadurch Rechnung getragen werden, daß weitere Probleme aus der Erkenntnislehre, Ethik und Aesthetik diesem Unterricht angegliedert werden könnten. Was Schmidkunz für Logik und Psychologie geltend macht, ist in gewissem Grade richtig. Lehrbücher, wie die Logik von Höfler oder die kleine Psychologie von Buchenau sind wesentlich exakter als allgemeine Sammelwerke für die Schule, insbesondere, wenn man nicht allzuweit über die Lehre von den Sinnesempfindungen und die Beschreibung der elementaren seelischen Erscheinungen, andererseits über die formale Logik hinausgeht. Sobald man tiefer geht, sind allerdings auch hier die philosophischen Gegensätze sehr groß, insbesondere wird erörtert werden müssen, ob das analytische Denken, um in Kantischer Schulsprache zu reden, das heißt eine Darstellung des Denkens, das bereits gefundene Erkenntnisse in systematisch durchsichtiger Form gibt, so stark betont werden darf, vor dem

synthetischen Denken, das dem methodischen Forschen zu Grunde liegt und daher in der Schule im Vordergrund steht.

Mag ein solcher Unterricht in der Hand geeigneter Lehrer an sich wertvoll sein und sich auf gute Unterrichtserfolge berufen können, so kann dies nicht ausschlaggebend sein, da schließlich jeder wissenschaftliche Unterricht bis zu einem gewissen Grade fruchtbar sein wird.

Gegen ihn spricht, daß er die Vorbereitung zum philosophischen Denken zu eng faßt, daß er die Bedürfnisse des Schülers und die aus dem Unterricht in den Einzelfächern, Religion, Deutsch, Geschichte, Mathematik und Naturkunde herauswachsenden Probleme nicht ausreichend und nicht im geeigneten Moment berücksichtigt, ferner daß die systematische Zusammenstellung, wenn die einzelnen Gesichtspunkte nicht schon im anderen Unterricht besprochen sind, eine neue Stoffbelastung bilden, und daß oben-drein ein großer Teil des Stoffes, wie die Darstellung der Begriffe durch Kreise und der Lehre von den Schlüssen veraltet anmutet.

Entscheidend scheint mir aber, daß ein zusammenhängendes, sich über ein Jahr erstreckendes Verbleiben im Abstrakten trotz aller belebenden Beispiele trocken und eintönig wird und doch niemals so tief in die Sache geht, als wenn diese oder jene logische und psychologische Frage in voller Breite zur Vertiefung eines konkreten sachlichen Problems erörtert wird.

Ich erlaube mir daher die folgende Formulierung für das Ziel eines vorbereitenden philosophischen Unterrichts: Schulung in begrifflich scharfer Fassung von Problemen, Erziehung zu einer exakten Auffassung und Behandlung derselben, Hinführung auf den Unterschied fachmännischer und popularwissenschaftlicher Philosophie, Hinweis auf die Schwierigkeiten und die mühsame begriffliche Arbeit. Und zu diesem formalen methodischen Ziel kommt die Erweckung lebendigen Interesses, Verständnis für die weltgeschichtliche Bedeutung großer philosophischer Gedanken, Achtung vor der Geistesleistung großer Genies. Diese vorsichtige Heranführung wird die beste Vorbereitung für eine spätere intensive, nicht oberflächliche Beschäftigung mit Philosophie bilden. Es ist selbstverständlich, daß auch bei dieser Auffassung ein gewisser Grad von Dogmatismus unvermeidlich ist. Denn jeder philosophische Unterricht, der Sinn haben soll, muß die Möglichkeit und den Wert philosophischer Einsicht voraussetzen und ebenso daran festhalten, daß die Kulturgebiete, die die Schule dem Schüler nahebringt, Religion, Wissenschaft, Kunst u.s.w. Wertgebiete sind, die eine erkennbare Gesetzmäßigkeit haben.

Die Erfüllung dieses Ziels verlangt, daß spätestens von den mittleren Klassen an, an die Probleme angeknüpft wird, die sich aus dem wissenschaftlichen Unterricht ergeben und zwar da, wo die Einsicht in die sachlichen Probleme durch die philosophische Betrachtung vertieft wird. Ein paar Beispiele aus dem mathematischen und physikalischen Unterricht mögen erläutern, wie der philosophisch gesinnte Lehrer geradezu innerlich genötigt wird, die behandelten Stoffe durch logische oder psychologische Betrachtungen durchsichtiger und damit verständlicher zu machen, sodaß die philosophische Erörterung kein Anhängsel ist, sondern als mit zur Sache gehörig betrachtet wird.

Beginnen wir zum Beispiel mit dem mathematischen Unterricht in der

Quarta. Spätestens bei der Durchnahme der Kongruenzsätze wird man genötigt den Unterschied von Definition und Lehrsatz durchzusprechen, weil der Schüler sonst den eigentlichen Sinn dafür nicht einsieht, weshalb man die Kongruenzsätze beweisen muß. Nach dieser logischen Scheidung kann man den Sachverhalt in folgende einfache Form kleiden: Kongruenz bedeutet, daß Dreiecke in allen sechs Stücken übereinstimmen, die Kongruenzsätze bedeuten, daß, wenn Dreiecke in bestimmten drei Stücken übereinstimmen, sich beweisen läßt, daß sie auch in den übrigen 3 Stücken übereinstimmen müssen. Oder es soll bei Besprechung von harmonischen Punkten der Begriff der äußeren Teilung klar gemacht werden. Man spricht hier in der Mathematik gewöhnlich von Begriffserweiterung und der gleiche logische Prozeß kommt sehr häufig vor, so bei Erweiterung des Zahlbegriffs und bei der allmählichen Herausarbeitung des Begriffes der trigonometrischen Funktionen, die von der anschaulichen Definition am rechtwinkligen Dreieck ausgeht und bis zur allgemeinsten algebraischen durch unendliche Reihen führt. Man erklärt zunächst den Sinn des Gebrauchs von Worten in übertragener Bedeutung (Einsicht u.s.w.) und führt dann aus, wenn ich ein Brot teilen will, sodaß Stullen entstehen sollen, so muß ich mit dem Messer das Brot durchschneiden; führe ich das Messer außen vorbei, so entstehen keine Teile, wenn ich aber auf einer Strecke innen und außen einen Punkt annehme, so stimmt das Ergebnis insofern überein, als Teilstrecken entstehen, die einen Endpunkt in dem Teilpunkt haben, und deren anderen Endpunkt einer der Endpunkte der ursprünglichen Strecke bildet. Wir können beides unter diesem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammenfassen und dem neuen Oberbegriff in übertragenem Sinn auch den Namen Teilung geben. Der gleiche logische Prozeß ist von Höfler in seiner Physik in einer ganzen Reihe von Abschnitten durchgeführt, um den Sinn des Begriffes Energie klar zu machen.

Bei Einführung in die ersten Formeln der Algebra ist man häufig genötigt, auf die Anschauung zu verweisen. Damit der Schüler dies versteht, ist der Unterschied von Anschauen und Denken zu erläutern. Nehmen wir z. B. die Ableitung von $a^m \cdot a^n = a^{m+n}$, so verweisen wir zunächst auf bestimmte Zahlen, und die einzelnen Faktoren werden dann entweder durch die Schriftzeichen oder andere Symbole räumlich veranschaulicht.

Andere Beispiele wird jeder, der den Unterricht kennt, in großer Zahl geben, ich erinnere noch an einen hübschen Aufsatz von Laßwitz „Gerade und krumm“ wo der Prozeß der Zusammenfassung von Einzelgestalten zu einem Oberbegriff mittels des Prinzips der Kontinuität dargestellt wird, ein Prozeß, der die gemeinsame Definition der Kegelschnitte mittelst des Durchgangs durch das unendliche Große durchsichtig macht und auch für die Durchnahme des Differentials oder der Zenonischen Sophismen, die gelegentlich der unendlichen geometrischen Reihen besprochen zu werden pflegen, seine Bedeutung hat.

Mit der gleichen inneren Notwendigkeit treten im mathematischen, wie physikalischen Unterricht psychologische Betrachtungen auf, mit denen man nicht auf einen besonderen philosophischen Unterricht warten kann. Ich meine nicht die physiologische und psychologische Betrachtung der Sinnesorgane, die sich allerdings leicht als besonderer Abschnitt in Biologie oder

Physik anschließen kann, sondern nehme als Beispiel die Einführung in die Wärmelehre. Da muß folgendes herausgearbeitet werden. Bis vor wenigen Jahrhunderten war man auf die unbestimmten Aussagen der Sinnesempfindungen angewiesen mit ihren Unvollkommenheiten, der Relativität, der stufenförmigen Skala mit den wenigen Angaben von sehr heiß über lauwarm bis sehr kalt, und der Grenzen, an denen die Empfindungen in Schmerz übergehen, während durch das Gesetz der Ausdehnung der Körper sich eine stetige Reihe von meßbaren Temperaturen ergibt. (Besonders schön dargestellt bei Maxwell, Theorie der Wärme, vergl. auch Höffer, Physik S. 251). Dazu kommen Sinnestäuschungen im mathematischen Unterricht u.s.f.

Diese Beispiele würden sich leicht vermehren lassen. Der philosophisch gesinnte Lehrer wird es sich nicht nehmen lassen, den mathematischen Unterricht an vielen Stellen durch philosophische Erörterungen zu vertiefen und hat dazu viel mehr Zeit zur Verfügung, als ein besonderer Unterricht bieten kann. Klassifikationen z. B. der Vierecke, Urteile, Schlüsse z. B. der hypothetische Schluß, der bei der Formulierung „wenn — so“ eine treffliche Übung für Quartaner ist, um Voraussetzung und Behauptung zu trennen, die logische Bedeutung der Axiome und der Aufbau der Mathematik nötigen fast dazu. Der Unterschied zwischen mathematischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit muß in dem Augenblick erörtert werden, wo physikalische Ausarbeitungen geschrieben werden, weil man sonst vom Beweise des Ohm'schen Gesetzes oder von der Berechnung spezifischen Wärme lesen muß. Ich verzichte darauf Beispiele aus den übrigen Unterrichtsfächern zu bringen, die ich nicht so gut kenne und ebenso auf die Problemstellungen, die sich aus dem Verhältnis der Einzelwissenschaften zueinander und zur Philosophie ergeben, da das Material in der philosophischen Propädeutik, die von Lambeck herausgegeben ist, in vorzüglicher Weise zusammengestellt ist, und auch die methodische Seite von Lambeck im Vorwort und der Einleitung hinreichend beleuchtet ist. Ich habe eben gerade die Seite betont, von deren gewissenhafter Durchführung schließlich der Enderfolg jeden philosophischen Unterrichts mir abhängig zu sein scheint.

Ganz besonders geeignet ist ferner zur Erreichung des oben gegebenen Zwecks des philosophischen Unterrichts die Lektüre von Originalwerken. Die Bindung an ein philosophisches Lesebuch möchte ich ablehnen; der Zwang, eine bestimmte Anzahl Stücke zu lesen und damit eine gewisse historische Übersicht zu geben, sodaß womöglich auch hier jedes Jahr dasselbe gelesen wird, die Schüler sich Notizen machen, Handbücher zur Interpretation entstehen, der Inhalt abgefragt wird und ähnliches würde dem gewünschten Zweck nicht entsprechen. Der Lehrer muß die Lesestücke aussuchen, die gerade den Eindruck auf den Schüler machen, den er wünscht, z. B. Stellen, die geeignet sind, sittliche Wärme und Begeisterung hervorzurufen oder Nachdenken darüber, daß es sittliche Gesetzmäßigkeit gibt. Hierher gehören etwa die berühmten Stellen im Spinoza „Ich werde die menschlichen Handlungen und Triebe ebenso betrachten, als wenn es die Untersuchung mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte“ oder im Platonischen Kriton und die bekannte Stelle aus dem Staat, wo Trasymachus die Gerechtigkeit als das dem Stärkeren zuträglichste erklärt. Zur Erkenntnislehre nenne ich nur die Stelle aus dem Menon oder etwa bei Leibniz

die schöne Auseinandersetzung über seine Auffassung von Idee im Gegensatz zu der Lockes, die an der Idee des Tausendecks auseinandergesetzt wird.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn nur ein einziges Buch einmal gründlich behandelt würde. Etwa sehr zeitgemäß sind Fichte's Reden an die deutsche Nation; Der Grad der Abstraktheit, die weltgeschichtliche Tragweite und die sittliche Wirkung, die sich durch diese Lektüre erzielen lassen, lassen es besonders geeignet erscheinen. Oder wenn an die von den Schülern gelesenen Bücher, etwa Häckels Welträtsel angeknüpft würde, um unbarmherzig die Schwächen desselben zu zeigen; oder an Nietzsche, um die Schüler zum Bekenntnis zu nötigen, daß sie ihn doch nicht vollständig verstehen, wenn sie ihn allein lesen; die unzeitgemäßen Betrachtungen sind übrigens gerade wieder sehr zeitgemäß.

Mir erscheint hier als das Wesentliche, daß die Schüler gezwungen werden, die gelesenen Stellen Wort für Wort zu verstehen. Es wird hoffentlich bald als Allgemeingut gelten, daß diese Form der Erziehung zur Exaktheit weit wertvoller ist, als jede abgeleitete Übersicht über die Geschichte der Philosophie.

Es kann natürlich noch mehr erreicht werden, wenn der deutsche Unterricht mit Stellen aus Schiller, Herder etc. und der fremdsprachliche mit Platon, Rousseau und Humelektüre die Sache unterstützte.

Mit diesen Andeutungen mag es genug sein. Nur zwei Gesichtspunkte möchte ich zum Schluß noch hervorheben, die wir nicht aus den Augen verlieren dürfen, wenn wir dem philosophischen Denken Heimatrecht in der Schule geben wollen. Erstens: Die Stärke des Schülers ist die, daß er sich noch unbefangen und nicht zu stark mit historischem Ballast versehen unmittelbar mit den Problemen beschäftigt; sobald er das erste Kolleg über Geschichte der Philosophie gehört hat, tritt leicht an die Stelle des lebendigen Interesses an der Sache selbst der Sport am Lösen von Buchproblemen, etwa an der Aufgabe, wer Recht hat, Kant oder Hume und diese Buchprobleme werden gar nicht mit den wirklichen den Menschen interessierenden Problemen in Beziehung gebracht. Es geht dann ähnlich wie es mir im mathematischen Unterricht manchmal geht, wenn ich von Meridianen und dem Äquator rede und der Schüler erstaunt aufhorcht, daß das Kreise sind und daher in 180 Grad eingeteilt werden. In einer Zeit, wo der Schüler noch nicht gezwungen ist, eine Übersicht über die ganze Philosophie zu haben, kann man abwarten, bis die Probleme selbst in seinem Gesichtskreis auftauchen. Ich erinnere mich noch ganz genau, wie ich als Student das erste Mal auf das Problem der Kritik der reinen Vernunft stieß, bevor ich von Kants Lehre das geringste wußte, nämlich als im Kolleg über Mechanik gelehrt wurde, daß der erste Differentialquotient des Weges nach der Zeit die Geschwindigkeit, der zweite die Beschleunigung ist, dachte ich staunend das erste Mal darüber nach, wie es möglich ist, daß diese komplizierten Begriffe in der wirklichen Natur vorkommen. Und erst da war denn auch der Augenblick für ein Studium Kants gekommen.

Und zweitens: Lassen wir dem Lehrer in diesem Unterricht Freiheit; nötigen wir ihm nicht einen Lehrplan auf, der ihn hindert, das was er für richtig hält, zu bringen, sondern ihn nötigt dogmatisch vorzutragen, wo-

möglich nach dem Lesebuch in Unterprima Stück 1 bis 20 und in der Oberprima Stück 21 bis 40 durchzunehmen und dann, da es ein besonderes Unterrichtsfach ist, auswendig lernen zu lassen, und abzufragen und danach zu zensieren. Dann würden wir dem Unterricht das Beste nehmen.

Aufruf
Solger-Kollegnachschriften betreffend.

Wer im Besitze solcher Nachschriften sein sollte, wird höflichst gebeten, mir dieses gütigst mitzuteilen.

Hellmuth Burgert
Freiburg i. Br., Immentalstr. 7.

Januar 1921.

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.



Vorbemerkungen.

- 1) Sofortige Einsendung des Jahresbeitrages dringend erwünscht.
- 2) Möglichst grosse Erhöhung des Jahresbeitrages dringend erbeten.
- 3) Angabe des Absenders in recht deutlicher Handschrift unerlässlich.

1.

Auch über die Entwicklung des vergangenen Jahres 1920 — es ist das 17. Jahr des Bestehens der **Kant-Gesellschaft** — kann ein sehr günstiger Bericht erstattet werden. Der Mitgliederkreis hat sich in außerordentlichem Umfang vergrößert. Traten der Gesellschaft im Jahre 1918 bereits 324 neue Jahresmitglieder bei, stieg diese Zahl im Jahre 1919 auf 578, so beträgt die Zahl der im Jahre 1920 neu eingetretenen Jahresmitglieder (Mindestbeitrag Mk. 20,—) nicht weniger als 792. Auch die Zahl der Dauer-Mitglieder (Mindestbeitrag Mk. 400,—) hat sich wesentlich erhöht; sie beträgt gegenwärtig 83. Die Gesamtzahl der Jahres- und Dauermitglieder belief sich am Schluß des Jahres 1920 auf 2427 Mitglieder. Somit hat sich die Gesellschaft zu der größten philosophischen Organisation der Erde entwickelt.

Die **Gründe** für diesen Aufschwung liegen wohl zunächst in der intensiven, für das geistige Leben der Gegenwart bezeichnenden Erneuerung und Erstarkung der philosophischen Interessen überhaupt; ferner in dem Umstand, daß wir trotz aller aus den Zeitverhältnissen sich ergebenden Schwierigkeiten unsere Bestrebungen und Leistungen nicht nur in der gleichen Höhe zu halten, sondern auch zu steigern und in unparteilicher Weise in den Dienst aller ernsthaften philosophischen Richtungen zu stellen unausgesetzt bedacht waren; endlich aber und nicht zuletzt in der **tatkräftigen und erfolgreichen Mitarbeit** einer grossen Zahl unserer

Mitglieder und Freunde. Diese überaus wichtige und dankenswerte Mitarbeit bestand außer mannigfachen Anregungen und Vorschlägen zur Erweiterung unserer Arbeiten vor allem in der Gewinnung zahlreicher neuer Mitglieder. Jene Persönlichkeiten, die uns auf diese Weise zur Seite standen, haben sich damit nicht nur um die Kant-Gesellschaft, sondern auch um die Förderung des philosophischen Lebens überhaupt ein Verdienst erworben.

2.

a. Wir konnten unseren Mitgliedern die üblichen vier Hefte der **Kant-Studien** (Band XXV) zustellen und zwar in dem ansehnlichen Umfange von 31 Druckbogen, d. h. etwa 500 Seiten.

b. Ferner erhielten unsere Mitglieder im vergangenen Jahr wieder **drei Ergänzungshefte**, u. z. Nr. 49: „Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen“ (92 Seiten) von Dr. Beate Berwin*); Nr. 50: „Kants Opus postumum“ dargestellt und beurteilt (855 Seiten) von Professor Dr. Erich Adickes**); Nr. 51: „Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phaenomenologie und der Gegenstandstheorie“ (64 Seiten) von Dr. Baumgardt.

c. Sowohl in Berlin als auch in den anderen **Ortsgruppen** fanden regelmäßige und außerordentlich gut besuchte **Vortragsveranstaltungen** statt. Vgl. Berichte Kant-Studien, Bd. XXV.

d. Die Organisation von **Ortsgruppen** hat eine wesentliche **Ergänzung** erfahren. Neue Ortsgruppen: Dresden, Leipzig, Königsberg i. Pr., Stuttgart; vgl. Berichte Kant-Studien, Band XXV.

Die weitere Gründung von Ortsgruppen ist ins Auge gefaßt bzw. bereits eingeleitet. Über alle diese Veranstaltungen wird regelmäßig in den Kant-Studien berichtet. Es werden dort auch die Namen und Adressen der Ortsleiter angegeben, damit sich die betreffenden Interessenten mit ihnen in Verbindung setzen können.

e. Unseren Mitgliedern wurden folgende **zwei Vorträge** zugestellt: Nr. 24: „Religionsphilosophie der Kultur“; zwei Entwürfe von Professor Dr. Gustav Radbruch und Privatdozent Dr. Paul Tillich (52 Seiten)*); Nr. 25: „Zur kritischen Grundlegung der Psychologie“ von Privatdozent Dr. Walter Blumenfeld (72 S.).

*) Vgl. die Anmerkung *) S. 263. **) Die Zustellung dieses umfangreichen und bedeutsamen Werkes konnte zu einem wesentlich ermäßigten Preise nur an diejenigen Mitglieder, die auf Grund eines Rundschreibens auf den Bezug des Werkes ausdrücklich subskribiert hatten, erfolgen. Wegen der neuen Zustellungsbedingungen vgl. S. 264 der vorliegenden Mitteilungen.

Der buchhändlerische Wert der genannten Zustellungen übersteigt beträchtlich die Höhe des Jahresbeitrages:

Kantstudien 1920, Band XXV	= 12.— Mk.
3 Ergänzungshefte (Nr. 49, 50, 51)	= 61.— „
2 Vorträge (Nr. 24, 25)	= 6.80 „
	<hr/> 79.80 Mk.

Voraussichtlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Anderenfalls bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert eine entsprechende Mitteilung zu richten*).

f. Im vergangenen Jahre konnte endlich — nach einer Pause von sechs Jahren — wieder eine **allgemeine Mitgliederversammlung (Generalversammlung)** abgehalten werden (am 29. und 30. Mai 1920). Über die wissenschaftlichen und künstlerischen Darbietungen und den Besuch derselben ist in Kant-Studien, Band XXV, Heft 4 ein eingehender Bericht erstattet worden.

3.

Unsere Mitglieder genießen folgende Vergünstigungen:

a) „Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt“ von Professor Dr. Erich Adickes**). Im Frühjahr 1920 ist dieses Werk unseres Mitgliedes Professor Dr. Erich Adickes von der Universität Tübingen: „Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt“ als Ergänzungsheft 50 erschienen**). Adickes hat in mehr als 4 $\frac{1}{2}$ jähriger Arbeit das ganze nachgelassene Manuskript (auch den bisher ungedruckten Teil) durchforscht. Es ist ihm dabei gelungen, 14 verschiedene Entwürfe festzustellen und genau zu datieren. Der älteste stammt aus der Zeit um 1796, also aus einer Zeit, in der Kant noch ganz frei von Senilitätserscheinungen war. Am jüngsten Entwurf, der das ursprünglich geplante rein naturphilosophische Werk (Übergang von den Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft zur Physik) zu einem System der Transcendentalphilosophie erweitern wollte, hat Kant bis zuletzt gearbeitet. Erst

*) Zu unserem Bedauern konnte sowohl das Ergänzungsheft Nr. 49 von Dr. B. Berwin, als auch das Vortragsheft Nr. 24 von Prof. Dr. Radbruch und Dr. P. Tillich einer Zahl derjenigen Mitglieder, die ihren Jahresbeitrag erst in der 2. Hälfte des Jahres eingeschickt haben, oder die der Kant-Gesellschaft überhaupt erst in den letzten Monaten beigetreten sind, nicht mehr zugestellt werden. Diese beiden Veröffentlichungen waren bereits zu Beginn des Jahres 1920 hergestellt worden, als sich noch nicht übersehen ließ, daß unser Mitgliederbestand einen so außerordentlichen Zuwachs erfahren würde. Ein Teil der neuen Mitglieder ist durch die Zustellung anderer — älterer — Veröffentlichungen entschädigt worden.

**) Vgl. Anmerkung **) auf Seite 262 dieser Mitteilungen.

durch diesen Nachweis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Entwürfe und ihre feste Datierung ist die Grundlage für eine wirklich wissenschaftliche Darstellung und Beurteilung des Opus postumum geschaffen.

Fertigstellung und Veröffentlichung des Werkes sind dadurch möglich geworden, daß Freunde der Wissenschaft und der Kant-Gesellschaft einmalig größere Summen gestiftet und außerdem etwa 850 Mitglieder der Kant-Gesellschaft auf das Werk subskribiert haben. Es kostet bei einem Umfang von 855 Seiten im Buchhandel 50 Mark. Mitgliedern der Kant-Gesellschaft wird es zu dem ermäßigten Preis von 25 Mark ausschließlich der Verpackungs- und Portospesen geliefert werden. Die Versendung des Werkes an die inländischen Mitglieder erfolgt der Einfachheit halber unter Nachnahme. Für ausländische Mitglieder, die das Werk zu erhalten wünschen, kommt wegen des ungünstigen Standes der Mark ein Verpackungs- und Portoaufschlag von 25 Mk. hinzu. Interessenten mögen, am einfachsten bei Zahlung des Jahresbeitrages durch eine Angabe auf dem Abschnitt der Zahlkarte, einen diesbezüglichen Wunsch dem stellv. Geschäftsführer Liebert übermitteln.

b) Der Verlag von Felix Meiner in Leipzig teilt mit, daß das soeben erschienene Heft 4 des zweiten Bandes der „Annalen der Philosophie“ auf Wunsch von den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zu dem Vorzugspreise von 5 Mk. (statt eines Ladenpreises von 8 Mk.) bezogen werden kann. Das Heft wurde von den Herausgebern der „Annalen“ (Hans Vaihinger und Raymund Schmidt) ausdrücklich der Kant-Gesellschaft „zum Dank für die den Freunden der Philosophie des Als-Ob am 29. Mai 1920 zu Halle gebotene Gastfreundschaft“ gewidmet. Es ist insofern für die Mitglieder der Kant-Gesellschaft von besonderem Wert, als es ausführliche Berichte über die Vortragsveranstaltungen bei Gelegenheit der letzten Generalversammlung der Kant-Gesellschaft enthält. Außerdem bringt es den Vortrag von Prof. Julius Schultz: „Die Fiktion vom Universum als Maschine und die Korrelation des Geschehens“, eine Arbeit von Geh.-Rat Vaihinger: „Ist die Philosophie des Als-Ob Skeptizismus?“ und die Bedingungen zweier Preisaufgaben zum Abdruck:

1) „Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie von Friedrich Nietzsche“ (Preis 3000 Mk.).

2) „Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätslehre zur

Philosophie der Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie des Als-Ob“. (Preis 5000 Mk.).

Die Mitglieder der Kant-Gesellschaft können das Heft zum Vorzugspreise durch jede Buchhandlung (die dann den Namen des betreffenden Mitgliedes dem Verlag mitzuteilen hat) oder auch direkt vom Verlag der „Annalen“, Felix Meiner, Leipzig, Kurzerstr. 8, Postscheck Leipzig Nr. 9886, beziehen.

4.

a) Die „**Kant-Studien**“ werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe wertvoller systematischer und historischer Aufsätze aus der Feder bekannter Vertreter der verschiedensten philosophischen Standpunkte und Richtungen veröffentlichen.

b) Auch für die Fortsetzung der Reihe der „**Ergänzungshefte**“ ist bereits Sorge getragen. Folgende interessante Arbeiten werden unsern Mitgliedern zugestellt werden:

- 1) Nr. 52: Dr. Konrad Wiederhold: „Wertbegriff und Wertphilosophie“ (86 Seiten; bereits fertiggestellt).
- 2) Nr. 53: Privatdozent Dr. Oskar Ewald: „Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht?“ Gekrönte Preisschrift der ersten Carl Güttler-Preisauflage der Kant-Gesellschaft (68 Seiten; bereits fertiggestellt).
- 3) Nr. 54: Professor Dr. Albert Goedeckemeyer, o. ö. Professor an der Universität Königsberg: „Kants Lebensanschauung“ (etwa 100 Seiten; befindet sich im Druck).

Um Mißverständnisse zu verhindern und entbehrliche Inanspruchnahmen nach Möglichkeit auszuschließen, machen wir wiederum darauf aufmerksam, daß ausschließlich Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler (Halle, Mozartstr. 24) die Entscheidung über die Annahme von Aufsätzen und Abhandlungen für die Kant-Studien und für die Ergänzungshefte hat, während Prof. Dr. Liebert über dasjenige entscheidet, was sich auf die Abteilung: „Besprechungen neuer Bücher sowie allgemeine wissenschaftliche Mitteilungen“ bezieht. **Wir bitten diejenigen unter den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft, die zu den Mitarbeitern der Kant-Studien gehören, von dieser Anordnung Kenntnis nehmen und ihre Anfragen bezw. Einsendungen dementsprechend einrichten zu wollen.**

Bei Zuschriften an Prof. Dr. Liebert sind die letztgenannten redaktionellen Angelegenheiten streng zu scheiden von den Angelegenheiten der Geschäftsführung. Diese beiden Gebiete sind völlig getrennt voneinander, sie sind nur durch eine zufällige Personalunion bis auf weiteres miteinander verknüpft. Und sie sind ohne jeden Einfluß aufeinander.

Professor Vaihinger, der wie bisher der Schriftleitung der Kant-Studien angehört, hat sich in dieser nur eine beratende Stimme vorbehalten. An ihn sind daher Zusendungen in Angelegenheiten der Redaktion in **keinem Falle** zu richten.

- c) An neuen **Vortragsheften** werden den Mitgliedern geliefert:
- 1) Nr. 26: Professor Dr. Heinrich Scholz, o. ö. Professor an der Universität Kiel: „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie“ (64 Seiten; bereits fertiggestellt), versendet mit Kant-Studien XXV, Heft 4.
 - 2) Nr. 27: Professor Dr. Alfred Vierkant, Professor an der Universität Berlin: „Der Dualismus in der modernen Weltanschauung“ (in Vorbereitung).

d. In allen unseren **Ortsgruppen** werden im Jahre 1921 von führenden Gelehrten Vorträge über die verschiedensten wissenschaftlichen Themen gehalten werden. In der Mehrzahl der Fälle wird sich eine allgemeine Aussprache anschließen. Soweit in unseren Ortsgruppen Arbeitsgemeinschaften und seminaristische Übungen eingerichtet sind, wird diese Einrichtung beibehalten und sinngemäß ausgebaut werden. Den Mitgliedern geht seitens der Leitung der Ortsgruppen regelmäßig eine Ankündigung zu. Mitglieder, die in der Nähe von Ortsgruppen wohnen, wollen, falls sie von den betreffenden Veranstaltungen Kenntnis zu erhalten wünschen, einen diesbezüglichen Wunsch an die Leitung der nächsten Ortsgruppe richten. Die Namen und Adressen der Ortsgruppenleiter werden regelmäßig in den „Kant-Studien“ angegeben.

e. Der **Ablieferungstermin** für die noch laufende siebente, die sogen. Jubiläums-Preisaufgabe ist, wie auch in der Presse bekannt gemacht wurde, auf den 22. April 1921 festgesetzt worden. Das Thema lautet: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit“. Die Preise sind 1500 Mk., bzw. 1000 Mk., bzw. 500 Mk. (vorbehaltlich einer Erhöhung); Preisrichter sind die Herren Professoren: Max Lenz-Hamburg, Friedrich Meinecke-Berlin, Eduard Spranger-Berlin.

Ferner teilen wir auch hier nochmals mit, was gleichfalls durch die Tageszeitungen u. s. w. bekannt gemacht wurde, daß der Ablieferungstermin für das achte Preisausschreiben (2. Carl Güttler-Preisaufgabe) unter Zustimmung des Herrn Preisstifters und der drei Preisrichter (der Professoren Ernst von Aster, Erich Adickes, Max Frischeisen-Köhler) auf den 22. April 1921 festgesetzt wurde. Das Thema lautet: „Kritische Geschichte des Neu-Kantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart“. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk.

f. Die **allgemeine Mitgliederversammlung (Generalversammlung)** des Jahres 1921 wird voraussichtlich in der Pfingst-

woche dieses Jahres — 17.—21. Mai — abgehalten werden. Wir planen für diese Veranstaltung wiederum einen wesentlichen Ausbau. Vortragende: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ernst Troeltsch-Berlin: „Die Logik des Begriffes der historischen Entwicklung“; Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Theodor Ziehen-Halle: „Zum Begriff und zur Methodik der Geschichtsphilosophie“. Mit anschließender Aussprache. Ferner ist auch die Aufführung eines platonischen Dialoges durch Berufsschauspieler unter Hinzuziehung von Studenten der Universität Halle ins Auge gefaßt. Allen unseren Mitgliedern wird zur Zeit eine genaue Einladung zugehen. Wir hoffen, im Laufe der Zeit die Generalversammlungen der Kant-Gesellschaft zu einem allgemeinen philosophischen Kongreß auszubauen, auf dem Anhänger aller philosophischen Richtungen vertreten sind. (**Generalversammlung laut Beschluss des Verwaltungsausschusses auf 1922 verschoben**).

5.

Unser **Mitgliederstand** hat sich, wie schon eingangs erwähnt, dem Vorjahre gegenüber in bedeutendem Maße gehoben. Diesen erfreulichen Aufschwung verdanken wir außer unseren literarischen Darbietungen sowie unseren Vortragsveranstaltungen wesentlich der Mitarbeit und der Werbetätigkeit der Mitglieder selbst, die so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen bzw. den Geschäftsführern Adressen von Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen **ausgiebige Benutzung** dringend gebeten wird. Wir erstreben die Erweiterung unseres Mitgliederkreises in erster Linie, um das Maß unserer Leistungen zu vergrößern, manchen, schon lange gehegten wissenschaftlichen Plan auch ausführen und die Kant-Gesellschaft immer mehr zu einer umfassenden Organisation und zu einem Sammelpunkt des ganzen philosophischen Lebens ausgestalten zu können.

Für sämtliche Jahres-Mitglieder liegt die neue Mitgliedskarte bei, sowie eine Postscheck-Zahlkarte. Diese Zahlkarte dient für die Einzahlung des Beitrages (mindestens Mk. 20.—) an die Bank; Adresse: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstraße 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023. Um recht baldige Zahlung der Beiträge wird sehr gebeten.

Wegen der außerordentlichen Erhöhung aller Kosten für die Herstellung und Versendung unserer Veröffentlichungen und für die Durchführung unserer Bestrebungen wiederholen wir unsere **dringliche Bitte** um eine **freiwillige Heraufsetzung** des Jahres-

beitrages. Eine größere Reihe von Mitgliedern hat ihren Jahresbeitrag erfreulicherweise in recht erheblichem Maße erhöht (nicht wenige auf 50.—, 100.— und 200.— Mk.). Wir bitten auch diejenigen Mitglieder, die ihren Jahresbeitrag bereits eingesendet haben, eine solche Erhöhung vorzunehmen. Denn nur bei einer ansehnlichen Vermehrung unserer Einnahmen sind wir angesichts der schwierigen Zeitverhältnisse imstande, den Umfang unserer Bestrebungen und Arbeiten aufrechtzuhalten und ihn womöglich in der erforderlichen Weise zu erweitern.

Dem gebotenen Zweck der Vermehrung unserer Einnahmen dient auch die Schaffung eines besonderen „**Förderer-Fonds**“. In diesen Fonds kommen auch einmalige größere Spenden, die zu diesem Zweck gegeben werden. Solche Mäzene, die zu diesem Fonds mindestens 400 Mk. beitragen, werden lebenslängliche Mitglieder der Kant-Gesellschaft mit dauernden Bezugsrechten auf alle unsere Veröffentlichungen. Wir gebrauchen ihn dringend zur Verwirklichung wichtiger wissenschaftlicher Pläne. Aus diesem Grunde bitten wir unsere Freunde und die Gönner der Gesellschaft, uns bei der weiteren Erhöhung des Fonds tatkräftig zu unterstützen und wirtschaftlich günstig gestellte und für die Philosophie sich interessierende Persönlichkeiten aus ihrem Bekanntenkreise zu Beiträgen zu diesem Fonds zu veranlassen.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen oder Verluste derselben zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, jede Adressenänderung, und sei es die geringfügigste, auf dem Abschnitt der Zahlkarte, der von der Bank der Geschäftsführung zugestellt wird, deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen.

Halle und Berlin,
Januar 1921.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger.

Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W.15, Fasanenstr. 48.

N.B. Wir bitten unsere Mitglieder dringend, etwaige Bestellungen auf Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft **nicht** an den stellv. Geschäftsführer zu richten, um dessen Belastung mit Arbeiten nicht noch mehr zu erhöhen, sondern direkt an unsere Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin W 35, Derfflingerstr, 19a, jedoch unter Hinweis auf ihre Mitgliedschaft.

Kant-Gesellschaft.

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.

(Betrifft Bezahlung des Beitrages für 1921).

Im Namen der Geschäftsführung richtet der Unterzeichnete an diejenigen Mitglieder, die den Jahresbeitrag für 1921 noch nicht eingezahlt haben, folgende dringliche Bitte:

1. diesen Jahresbeitrag möglichst umgehend einzusenden;
2. eine möglichst grosse Erhöhung des Jahresbeitrages vorzunehmen;
3. den Namen recht deutlich zu schreiben, auch die genauere Adresse hinzuzufügen. Es kommt oft vor, dass der Name ganz unleserlich geschrieben wird, bisweilen auch völlig fortbleibt, sodass der Geschäftsführung daraus ebenso grosse als unnötige Umstände erwachsen.

Sämtlichen Mitgliedern ist vor mehreren Wochen eine Zahlkarte zugestellt worden, durch die die Einzahlung erfolgen kann. Denjenigen Mitgliedern, die diese Zahlkarte nicht zur Hand haben sollten, teilen wir mit, dass die Einzahlung erfolgen kann an:

Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15,

Uhlandstr. 57, Zahlkartenkonto Nr. 1023.

Es ist aber unerlässlich, recht deutlich anzugeben, dass die Einzahlung für das „Konto der Kant-Gesellschaft“ bestimmt ist, damit kostspielige und zeitraubende Rückfragen vermieden werden.

Die Geschäftsführung:

i. A.: Liebert.

Zur siebenten (Jubiläums)-Preisaufgabe.

Im Oktober 1913 schrieb die Kant-Gesellschaft ihre siebente (Jubiläums)-Preisaufgabe aus über das Thema:

„Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit“,
bei einer Dotierung von 1500 Mk. für die beste, von 1000 Mk. für die

zweitbeste und von 500 Mk. für die drittbeste Bearbeitung. Die dazu nötigen Summen sind uns damals von den verschiedensten Seiten gestiftet worden.

Nach mehrfacher, durch die kriegesischen Verhältnisse bedingten Verschiebung des Ablieferungstermins teilten wir dann mit (Kantstudien Band XXII, Heft 1—3, Seite 204), daß das endgültige Datum erst später bekannt gegeben würde.

Im Einverständnis mit den 3 Preisrichtern, den Herren Professoren Max Lenz, Hamburg, Friedrich Meinecke, Berlin, Eduard Spranger, Berlin, gaben wir in Band XXIV, Heft 3, Seite 360 bekannt, daß das Datum für die Ablieferung der Arbeiten für jene Preisaufgabe auf den 22. April 1921 angesetzt worden ist.

Es sind nun 3 Bewerbungsschriften eingeliefert worden:

1. Motto: „*Das Zeitalter kann nur durch den Geist geheilt und gekräftigt werden*“. E. M. Arndt. 120 Seiten, Folio Handschrift.
2. Motto: „*Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal*.“ Jean Paul. 179 Seiten. Quart Handschrift.
3. Motto: „*Zur Form*.“ 91 Seiten, Folio Maschinenschrift.

Diese Bewerbungsschriften sind nunmehr der Preisrichtern übergeben worden. Als Preisrichter sind folgende Gelehrte gestellt:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Lenz, Hamburg,

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Meinecke in Berlin,

Prof. Dr. Spranger, Berlin.

Das Ergebnis der Konkurrenz wird spätestens bei der nächsten Generalversammlung der Kant-Gesellschaft Pfingsten 1922 mitgeteilt werden, und wird sowohl durch die „Kantstudien“, als durch die gelesenen Tageszeiten bekannt gemacht werden.

Anfang Mai 1921.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft
Vaihinger. Lieberr.

Ortsgruppe der Kantgesellschaft Basel.

Bericht über das Vereinsjahr 1919/20.

In den Jahren 1916—18 hatten sich in Basel etwa ein Dutzend Mitglieder der K.-G. angeschlossen. Allmählich kam der Gedanke auf, man wolle sich zu einer Ortsgruppe zusammenschließen. Diese Absicht, die durch mehrmalige persönliche Anwesenheit Prof. Lieberts kräftig unterstützt und gefördert wurde, verwirklichte sich im Herbst 1919. Mitte Oktober fand die konstituierende Sitzung statt. Herr Prof. Joël übernahm den Vorsitz; ihm wurde ein geschäftsführender Ausschuß beigegeben, damit er selbst nicht mit den Verwaltungsgeschäften belastet sei.

Der ungünstigen Zeitumstände halber verzichteten wir zunächst auf eine öffentliche Veranstaltung und versandten im Dezember 1919 ca. 100 Cirkulare, die zum Beitritt einluden und die Ziele der K.-G. sowie der Ortsgruppe darlegten. Der Erfolg war erfreulich; im Laufe des ersten Vereinsjahres konnten wir ca. 70 Mitglieder gewinnen. Wir hielten im

Jahre 1920 sieben Sitzungen mit Vorträgen ab: am 10. II. 1920 sprach Herr Prof. Heinzelmann über die „Religionsphilosophische Arbeit der Windelband'schen Schule“, und am 12. März Herr Priv.-Dozent Dr. v. Olschhausen über die Frage: „Ist Spinoza Mystiker?“ Den ersten Vortrag im S.-S. 1920 hielt Herr Dr. P. Ph. Hoffmann (Dresden) über „Die Weltanschauung Indiens“. Auch für die nächsten Sitzungen ließen sich auswärtige Gelehrte gewinnen: am 10. VI. sprach Herr Prof. Medicus (Zürich) über „Gewissen und Gemeinschaft in der kantischen und nachkantischen Philosophie“ (gedruckt in den Nummern 1259, 1265, 1272 und 1278 der Neuen Zürcher Zeitung 1920), am 25. VI. Herr Prof. F. Brie (Freiburg i. Br.) „Ueber aesthetische Weltanschauung“ und am 11. X. Herr Prof. Liebert (Berlin) über „Das Problem der Wahrheit“. Endlich hielt Herr Prof. Matthies (Basel) ein ausführliches Referat über die „Relativitätstheorie“.

Der Besuch der Vorträge, an die sich stets Diskussionen anschlossen, kann mit 30—100 Teilnehmern als relativ gut bezeichnet werden, wenn man bedenkt, daß wir, um z. Zt. noch Mißdeutungen einer Propaganda in den Zeitungen zu vermeiden, stets nur persönlich durch Karten einluden.

Zur Deckung der Unkosten (Portoaussagen, Drucklegung des Zirkulars und der Einladungskarten, Honorare an auswärtige Referenten etc.) hat ein hochherziger Spender, der unbekannt bleiben will, eine ansehnliche Summe gestiftet. Außerdem haben wir im 1. Vereinsjahr von den Mitgliedern der Ortsgruppe, die nicht der Berliner Hauptgesellschaft angehören, einen Beitrag von 3 Fr. erhoben; von jetzt an soll er bei allen Mitgliedern eingezogen werden.

Ich glaube, die Basler Ortsgruppe hat sich trotz mancher ungünstigen Verhältnisse konsolidiert. Es gilt nun noch weitere Kreise zu gewinnen, damit wir wirklich, wie es im Zirkular heißt, ein „Sammelpunkt für die vielerlei philosophischen Interessen Basels“ werden.

Für den geschäftsführenden Ausschuß des Vereinsjahres 1919/20:

Peter Thurneysen,
z. Zt. in Safien (Kt. Graubünden).

Ortsgruppe Halle.

Bei dem mächtig aufblühenden Interesse für Weltanschauungsfragen und den damit zusammentagenden mannigfaltigen philosophischen Bestrebungen unserer Zeit besteht die Absicht, wie in Berlin, Hamburg, Kiel, München, Basel, Breslau, Dresden, Leipzig u. a. auch in Halle einen Sammelpunkt aller dieser Richtungen durch Begründung einer Ortsgruppe der Kantgesellschaft zu schaffen. Der Name Kant bedeutet dabei die Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art. Vertreter der verschiedensten philosophischen Anschauungen sollen zu Worte kommen und in Vorträgen und Diskussionsabenden sich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen.

Zu diesem Zwecke gedenkt die Leitung der Ortsgruppe die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft, der Lebens- und Kulturfragen in philosophischen Vorträgen mit anschließender Diskussion behandeln zu lassen. Falls das Bedürfnis vor-

handen ist, wird Herr Dr. Wichmann in Abständen von je 14 Tagen einfachere philosophische Aussprachen und Uebungen über verabredete Texte (abends 8 $\frac{1}{2}$ Uhr) abhalten. Wer an diesen Uebungen teilzunehmen wünscht, wird gebeten, sich schriftlich oder am ersten Vortragsabende bei Herrn Dr. Wichmann persönlich zu melden.

Die Vorträge werden im allgemeinen in den akademischen Monaten (Mai—Juli und November—Februar) gehalten werden. Der Eintrittspreis in den Einzelvorträgen beträgt 2.— Mk. (Am Eröffnungsabend ist der Eintritt frei). Mitglieder der Kantgesellschaft und Mitglieder der Hallenser Ortsgruppe haben zu allen Vorträgen freien Zutritt.

Anmeldungen zur Ortsgruppe sind unter Entrichtung von 8.— Mk. Jahresbeitrag (für Studierende 5.— Mk.) zu richten an den Vorsitzenden Privatdozent Dr. Ottomar Wichmann, Halle, Herderstraße 10. Dieser ist auch gern erbötig, den Beitritt zur Kantgesellschaft zu vermitteln. Für den letzteren Zweck kann man sich auch direkt an Prof. Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48 wenden. (Beitrag 20.— Mk., dafür: die „Kantstudien“, wissenschaftliche Zeitschrift von jährlich 4 Heften und die Ergänzungshefte zu den Kantstudien, sowie Vorträge und Neudrucke).

Alle Freunde der Philosophie sind gebeten, durch ihren Beitritt, sei es zur Ortsgruppe, sei es zur Kantgesellschaft ihr Interesse an unseren Bestrebungen zu bekunden und durch Verbreitung unserer Gedanken und Absichten mitzuarbeiten an dem Ziel einer wechselseitigen Befruchtung und Förderung aller geistigen Richtungen und Weltanschauungen.

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Wilhelm Fries, Prof. Dr. P. Menzer, z. Zt. Rektor d. Univ., Prof. Dr. Max Frischeisen-Köhler, Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Meyer, Kurator d. Univ., Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Gerhard, Generaldirektor Dr. W. Scheithauer, Geh. Kommerzienrat Dr. phil. Dr. med. H. Lehmann, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger, Paul Lehmann, Verlagsbuchhändler, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Th. Ziehen, Privatdozent Dr. Ottomar Wichmann (Vorsitzender der Ortsgruppe).

Erster Abend.

Im Auditorium IX, Universitäts-Hauptgebäude.

Freitag, den 4. Februar 1921, 8 Uhr.

1. Eröffnungsvortrag Sr. Magn. Prof. Dr. P. Menzer: Die Persönlichkeit Immanuel Kants.
2. Dr. Ottomar Wichmann: Das philosophische Bedürfnis der Gegenwart.
3. Diskussion.

Zweiter Abend.

Im Auditorium maximum.

Donnerstag, den 24. Februar 1921, 8 Uhr.

1. Vortrag des Herrn Prof. Dr. Max Frischeisen-Köhler: Das Problem des Irrationalen.
2. Diskussion.

Als weitere Veranstaltungen sind in Aussicht genommen:

- Vortrag des Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Mie: Das Wesen der Materie.
- „ „ „ Geh. Med.-Rat Prof. Dr. Th. Ziehen: Grundprobleme der Erkenntnistheorie.
- „ „ „ Dr. Raymund Schmidt-Leipzig: Der Wahrheitsbegriff in der Philosophie des Als-Ob.
- „ „ „ Prof. Dr. Hellmuth Wolff: Die Fiktionen in der Staatswissenschaft.
- „ „ „ Privatdozent Dr. Wolfgang Liepe: Hölderlins Stellung zum Kritizismus im Spiegel seiner Dichtungen.
- „ „ „ Studienrat Haas: Oswald Spengler und die Grundfragen der Geschichtsphilosophie.
- „ „ „ Privatdozent Dr. Ottomar Wichmann: Hellenentum und Platonismus.
- „ „ „ Privatdozent Dr. Thurnwald: Grundfragen der Völkerpsychologie.

Es ist ferner eine Diskussion über die verschiedenen höheren Schulgattungen geplant, im Anschluß an drei Vorträge, die den Weltanschauungsgehalt der einzelnen Schularten behandeln.

1. Die Oberrealschule. Studienrat R. Walekling.
2. Das Gymnasium. Privatdozent Dr. O. Wichmann.
3. Das Realgymnasium. (Es sind noch Verhandlungen mit einem auswärtigen Pädagogen im Gange).

Ueber religionsphilosophische Themen zu sprechen haben zugesagt Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. Lütgert. — Ueber ein kulturphilosophisch-pädagogisches Thema Prof. Dr. Litt-Leipzig. — Ueber andere noch nicht bestimmte Themen Geh. Reg.-Rat Prof. Joh. Volkelt-Leipzig und Prof. Dr. Bergmann-Leipzig.

Alle Anfragen, Angebote und Hinweise sind zu richten an Privatdozent Dr. Wichmann, Halle, Herderstr. 10.

Ortsgruppe Hannover.

Gründung.

Am 8. März d. J. ist auch in Hannover eine Ortsgruppe gegründet worden. Deren Arbeit beginnt im Herbst. Die Sitzungen und Vorträge sollen alljährlich in die Monate September bis April gelegt werden.

Die bei der Gründungssitzung anwesenden Mitglieder der Hauptgesellschaft stimmten den vom unterzeichneten Einberuher skizzierten Zielgedanken zu. Diese decken sich im Wesentlichen mit denen der bereits bestehenden Ortsgruppen, die auch das Vorbild für den äußeren Rahmen der Verwirklichung dieser Pläne lieferten (Diskussionsabende und öffentl. Vorträge). Danach sollen sich die Ziele abgrenzen gegen die der Volkshochschulen und des am Ort befindlichen Euckenbundes. Natürlich ist ein

reibungsloses Nebeneinanderarbeiten mit diesen Bestrebungen erwünscht. Während aber diese in erster Linie auf die Erziehung breiter Massen und eine sittliche und intellektuelle Lebensumgestaltung abzielen, will die Ortsgruppe eine durchaus wissenschaftliche Gesellschaft sein, deren Pflege der Theorie gilt.

Als Arbeitsgegenstände kommen sämtliche Wissens- und Lebensgebiete in Frage, soweit sie philosophischer Art sind. Darin liegt schon, daß nicht nur an strenge Fachphilosophie gedacht sein kann, sondern an alle Grenzgebiete, ja schließlich an alle wissenschaftlichen Gegenstandsgebiete nach ihrer grundbegrifflichen Seite hin. Dabei soll versucht werden, immer mehrere hintereinanderliegende Veranstaltungen um einen Ideenkomplex zu gruppieren, z. B. um Spenglers Buch (etwa: Spenglers Auffassung von der Physik, desgl. von der Mathematik, von der Kunst, von der Musik, von der Kultur, vom Bewußtsein, von der Seele, von der Geschichte, von der Religion, speziell vom Christentum, vom Staat usw.) oder um Husserls Phänomenologie oder um die Frage der Durchdringung der Schulfächer mit philosophischem Geiste u. a.

Geplant sind Kurse zur Einführung in die philosophische Problematik, die sich über mehrere Semester in systematischem Aufbau erstrecken sollen mit dem Endziel, vorzubereiten auf eine verständnisvolle Teilnahme an den Diskussionsabenden.

Die Durchführung der Pläne erfordert Geld. Wir bitten, kapitalkräftige Kreise für unsere Bestrebungen zu erwärmen. Erfreulich ist, daß die Mitgliederwerbung unter der Hand Erfolge hatte. Von 17 Mitgliedern aus Stadt Hannover bei der Gründung stieg die Zahl sofort damals auf mehr als 30, ohne daß eine größere Veranstaltung bislang stattgefunden hat. Der Jahresbeitrag für die, die nur Mitglieder der O.-G. sind, ist auf 12 Mk., für Studenten auf 8 Mk. festgesetzt.

Die Zusammenkünfte zu Diskussionsabenden sollen möglichst jeden ersten Dienstag der Monate September bis April sein. Das Nähere besagt eine besondere Einladung. Auskunft erteilt: Studienrat Grimme. Anschrift: Hannover-Laatzten, Lindenplatz 10. Telefonisch zu erreichen während der Schulzeit unter No. 7320 (Oberrealschule am Clevertor).

Ortsgruppe Karlsruhe i. Baden.

Aus kleinen Anfängen ist unsere Ortsgruppe, über deren Gründung, erste Sitzungen und Vorträge im Jahre 1919 in Bd. 25 der „Kantstudien“ (S. 75 f.) berichtet wurde, zu einer stattlichen Vereinigung herangewachsen, die hoffen darf, ihr Ziel zu erreichen: zum Sammelpunkt der philosophischen Bestrebungen unserer Stadt zu werden. Sie sucht die Aufgabe zu verwirklichen, einerseits durch öffentliche Vorträge, andererseits durch die Veranstaltung wissenschaftlicher Abende, bei denen eine gemeinsame Lektüre von Klassikern der Philosophie vorgenommen wird oder Referate mit anschließender Diskussion über bestimmte Probleme gehalten werden, um nun im Einzelnen in die eigentliche philosophische Arbeit einzuführen, aber auch im Anschluß an Vorträge einen Gedankenaustausch über Fragen gegenwärtiger Forschung unter Fachgenossen herbeizuführen.

Die im Jahre 1919 mit einem einführenden Vortrag von Dr. E. Ungerer begonnenen Uebungen über Kants „Prolegomena“ wurden 1920 fortgesetzt; am 14. I. behandelte Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe die Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?“, am 10. III, sprach K. Herrmann-Karlsruhe über: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“, am 14. IV. Dr. E. Kraus-Heidelberg über: „Wie ist Metaphysik möglich?“. Am 28. I. 20 hielt Dr. Kraus eine öffentlichen Vortrag über den „Systemgedanken in der Philosophie“.

Am 12. Mai 1920 fand die erste Jahresversammlung statt, wo der Unterzeichnete zum 1. Vorsitzenden und Geschäftsleiter, Dr. Kraus-Heidelberg als auswärtiges Mitglied des Vorstandes gewählt wurde. Der Jahresbeitrag für Mitglieder der Hauptgesellschaft wurde auf 3 Mk., für andere Ortsgruppenmitglieder auf 10 Mk. festgesetzt.

Im Sommer 1920 fanden zwei weitere wissenschaftliche Sitzungen im Anschluß an Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ statt, bei denen am 22. VI. Prof. A. Kreuzer-Karlsruhe über „Mensch und Gesellschaft. Eine Einführung in Kants Geschichtsphilosophie“ und Dr. E. Ungerer über „Kants Teleologie“ sprachen, am 14. VII. Prof. Dr. H. Kinkel-Karlsruhe über den „Völkerbund“ als Ziel der Geschichte“.

Im Winterhalbjahr fanden im Großen Rathaussaal (mit einer Ausnahme) die folgenden öffentlichen Vorträge statt, die durchweg gut (etwa 200 Zuhörer), die an zweiter Stelle genannten sogar glänzend (etwa 500 Zuhörer) besucht waren:

Prof. Dr. A. Liebert-Berlin: „August Strindberg, seine Weltanschauung, seine Kunst“ am 16. X. 20.

Prof. Dr. C. Boehm-Karlsruhe: „Einführung in die Theorie der Relativität. I. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Einsteinschen Theorie“ am 7. XII. 20.

II. „Die mathematischen Grundlagen der Theorie in elementarer Behandlung“ am 14. XII. 20 (dieser zweite Vortrag im Großen Maschinenbauhörsaal der Techn. Hochschule).

Prof. Dr. A. Drews-Karlsruhe: „Der Monismus E. v. Hartmanns“ am 14. I. 21.

Ernst Kriek-Mannheim: „Erziehung“ am 27. IV. 21.

Die drei ersten wissenschaftlichen Abende galten der Besprechung der „neueren Entwicklung der Theorie der Materie“: am 27. X. 20 sprach Prof. Dr. A. Reis-Karlsruhe über den „Aufbau der Materie (Atome Molekeln, Kristalle)“, am 3. XI. über den „Mechanismus physikalischer und chemischer Vorgänge (eine Einführung in die Quantentheorie)“; am 14. XI. behandelte Prof. Dr. A. v. Antropoff-Karlsruhe die Frage: „Ist die Existenz der Atome bewiesen?“

An den drei folgenden wissenschaftlichen Abenden wurden im Anschluß an Descartes' „Discours de la méthode“ Referate und Besprechungen abgehalten, wobei am 22. XII. 19 Dr. E. Kraus-Heidelberg über das „erkenntnistheoretische Grundproblem bei Descartes“, am 4. II. 20 Prof. A. Kreuzer-Karlsruhe über das „metaphysische Grundproblem bei Descartes“, am 9. II. Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe über „die Naturphilosophie und

Psychologie Descartes'“ und Prof. Dr. E. Ungerer über „das System der Descartes'schen Philosophie“ sprachen.

Zwei weitere Abende galten Oswald Spenglers „Untergang des Abendlands“, wobei am 23. II. Prof. Dr. A. Fr. Raif-Karlsruhe in „die Grundgedanken des Spenglerschen Werks“ einführte, während am 2. III. Prof. Dr. K. Schück-Karlsruhe eine „Kritik der Spenglerschen Geschichtsphilosophie“ gab. Am 13. IV. sprach Prof. Dr. E. Ungerer über „Teleologie und Vitalismus in der Biologie der Gegenwart“, am 11. V. Dr. E. Kraus-Heidelberg über „Husserls Phänomenologie“.

Seit Gründung der Ortsgruppe am 18. Oktober 1919 haben also acht öffentliche Vorträge und sechzehn wissenschaftliche Abende stattgefunden, mit welch letzteren stets eine meist sehr rege Diskussion verbunden war. Die wissenschaftlichen Abende fanden bis Juli 1920 im mineralogisch-geologischen Hörsaal der Technischen Hochschule, von da ab im Hörsaal II des Chemischen Instituts der Technischen Hochschule statt, wofür wir den Direktoren, Prof. Dr. Paulcke, Prof. Dr. Bredig und Prof. Dr. Pfeifer herzlichen Dank schulden.

In erfreulichster Weise stieg unsere Mitgliederzahl. Gab es zur Zeit der Gründung der Karlsruher Ortsgruppe in Karlsruhe und den Nachbarstädten 8 Mitglieder, so zählt unsere Ortsgruppe jetzt insgesamt 152 Mitglieder. Den Hauptaufschwung brachte die Ankündigung der Veranstaltungen für das Winterhalbjahr 1920/21.

Ebenso günstig entwickelten sich die finanziellen Verhältnisse der Ortsgruppe.

I. Vom Juli 1919—12. Mai 1920.

Ausgaben:	Einnahmen:
Zeitungsanzeigen . . . 533,40 Mk.	Beiträge der Hauptge-
Saalmiete 162,50 „	sellschaft 781,26 Mk.
Rundschreiben 81,50 „	Mitgliederbeiträge . . . 145,— „
Schreibpapier, Um-	Eintrittsgeld bei Vor-
schläge, Porto 65,70 „	trägen 136,— „
Rednerauslagen 28,— „	<u>1062,26 Mk.</u>
Hausmeister und Saal-	
diener 31,— „	
Schreibhilfe 20,— „	
Sonstiges 1,— „	
<u>923,19 Mk.</u>	

Es blieb wohl ein Ueberschuß von 139,07 Mk.; aber von den 1062,26 Mk. Einnahmen hatte die an Mitgliederzahl noch geringe Ortsgruppe nur 281 Mk. selbst aufgebracht. Die schon erwähnte Erhöhung der Beiträge und das Winterprogramm schufen gründliche Besserung. Die diesmalige Jahresabrechnung gestaltet sich folgendermaßen:

II. Vom 12. V. 1920—25. V. 1921.

Ausgaben	Einnahmen
Zeitungsanzeigen . . . 696,55 Mk.	Mitgliederbeiträge 1920 1131,— Mk.
Saalmiete 598,— "	Mitgliederbeiträge 1921 55,— "
Rundschreiben 112,60 "	Eintrittsgeld bei Vor-
Schreibpapier, Um-	trägen 1824,— "
schläge, Porto 125,— "	Eigene Einnahmen der
Rednerauslagen 24,— "	Ortsgruppe 3010,— Mk.
Hausmeister und Saal-	Zuschuß der Hauptge-
diener 164,— "	sellschaft 300,— "
Schreibhilfe und Vor-	<hr/>
tragskasse 60,— "	3310,— Mk.
Kosten des Scheck-	Uebertrag vom letzten
kontos 22,42 "	Geschäftsjahr 139,07 "
Mitgliedskarten 34,— "	<hr/>
Sonstiges 45,30 "	3449,07 Mk.
<hr/>	
1881,87 Mk.	

Es bleibt also ein Uebertrag von 1567,20 Mk. ins neue Geschäftsjahr, wovon 1377,03 Mk. auf dem Scheckkonto (26373 Karlsruhe) stehen, sodaß die Ortsgruppe einigermaßen beruhigt den allerdings dauernd sich steigenden Ausgaben für ihre Vorträge und wissenschaftlichen Abende im kommenden Jahr entgegensetzen kann.

Am 25. V. 21 fand die 2. Jahresversammlung statt, wo nach einem Arbeits- und Kassenbericht des Vorsitzenden ihm nach dem Antrag von Prof. A. Kistner, der die Rechnungsführung geprüft und in Ordnung gefunden hatte, hierfür Entlastung erteilt wurde. Weiterhin genehmigte die Versammlung das vom Vorsitzenden vorgeschlagene Arbeits- und Vortragsprogramm für den kommenden Winter. Zu öffentlichen Vorträgen sind gewonnen: Prof. Dr. C. Boehm-Karlsruhe, Prof. Dr. H. Driesch-Cöln, Prof. Dr. W. Hellpach-Karlsruhe, Prof. Dr. K. Joël-Basel, Graf H. Keyserling-Darmstadt, Prof. Dr. A. Liebert-Berlin. Weiter wird an drei Abenden Heunes „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ besprochen werden; ferner sind vier geschichtsphilosophische Abende, Vorträge über Kants Kosmogonie, Machs Positivismus, über Wertphilosophie, über die Geschichte der pädagogischen Ideen und über die Rolle der Geschichte in der Biologie vorgesehen, alle Redner, auch für diese wissenschaftlichen Sitzungen, sind bereits gewonnen.

Das Geschäftsjahr wird künftig mit dem Kalenderjahr zusammenfallen, die Beiträge für 1921 Anfang Juli, für 1922 im Januar erhoben werden, wo auch die nächste Jahresversammlung stattfinden soll. Der jährliche Ortsgruppenbeitrag für Mitglieder der Hauptgesellschaft beträgt 5 Mk., Beikarten für je ein Familienmitglied 3 Mk., der Jahresbeitrag der übrigen Ortsgruppenmitglieder 10 Mk., Beikarten 5 Mk., Jahreskarten für Studenten. Primaner und Seminaristen der beiden obersten Kurse 8 Mk. Der Eintritt zu allen Veranstaltungen ist für Mitglieder frei; doch können einmal im Jahr bei einem besonders kostspieligen Vortrag halbe Eintrittspreise erhoben werden.

Es wurde ein dreigliedriger geschäftsführender Ausschuß eingesetzt und die Aufgaben seiner Mitglieder festgelegt. Die einstimmige Wahl ergab als Vorsitzenden Prof. Dr. E. Ungerer-Karlsruhe, Maxastr. 29, als Schriftführer Prof. Dr. K. Schück-Karlsruhe, Klauprechtstr. 32, als Rechner Prof. A. Kistner-Karlsruhe, Stefanienstr. 8 (Postscheckkonto 26373 Karlsruhe). Geschäftsstelle ist die Metzlersche Buchhandlung (W. Hoffmann), Karlstr. 13.

Karlsruhe.

Dr. E. Ungerer.

Dr. Amrhein „Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt“.

Von dem vor Jahresfrist frühverstorbenen Seminardirektor Dr. Hans Amrhein erschien 1908 als Ergänzungsheft Nr. 10 zu den „Kantstudien“ folgende Schrift „Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart“ (VIII und 210 S.). Diese Schrift ist eine Dissertation, die aus einer von mir gestellten Preisaufgabe der philosophischen Fakultät der Universität Halle hervorgegangen war. Dieses Buch ist vergriffen. Da ich durch ein Versehen mein eigenes einziges Exemplar gelegentlich verschenkt habe, so suche ich auf diesem Wege ein Exemplar zu erwerben, und bitte Mitglieder der Kantgesellschaft oder andere Besitzer des Buches, die seiner nicht mehr bedürfen, mir ihr Exemplar preiswert abzutreten. Ich bitte um Mitteilungen nach Halle, Reichardtstr. 15.

Halle, den 1. Februar 1921.

Prof. Dr. H. Vaihinger.

Zum achten Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

Zweite Karl Güttler-Preisaufgabe.

Am 22. April 1921 lief die Frist ab, welche zur Bearbeitung der zweiten Karl Güttler-Preisaufgabe gestellt war.

Da bis zu diesem Zeitpunkt keine Arbeit eingelaufen war, so wird auf Grund der Zustimmung des Herrn Preisstifters, des Herrn Professor Dr. Karl Güttler-München, und der drei Preisrichter der Ablieferungstermin auf den

22. April 1923

festgesetzt.

Das Thema lautet: „*Kritische Geschichte des Neu-Kantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart*“.

Es sind zwei Preise ausgesetzt: Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk.

Das Preisrichterkollegium besteht aus den Herren

Professor Dr. Erich Adickes in Tübingen,

Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler in Halle,

Professor Dr. Ernst von Aster in Gießen.

Alle näheren, für die Bearbeitung und Ablieferung maßgebenden Bestimmungen sind unentgeltlich erhältlich von dem stellv. Geschäftsführer Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft

Vaihinger.

Liebert.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1921.

Ergänzungsliste 1: Januar—Mai 1921.

A.

- cand. jur. Karl Aabenheimer, Heidelberg, Moltkestr. 11.
 Dr. Achelis, Leipzig, Fockestr. 51.
 Josef Adler, i. Fa. Strauß'sche Buchhandlung, Frankfurt a. M., Zeil 104.
 stud. phil. Hans Aengeneyndt, Halle a. d. Saale, Kaiserstr. 21.
 Hildegard Albrinus, Halle a. Saale, Ziethenstr. 18.
 Professor Dr. Angersbach, Weilburg a. d. Lahn, Bismarckstraße.
 stud. jur. Friedrich Anhalt, Berlin-Niederschönweide, Berlinerstr. 59.
 Geh. Medizinalrat Professor Dr. G. Anton, Halle a. d. Saale, Julius Kühnstr. 6a.
 Graf Arco, Berlin-Tempelhof, Albrechtstr. 49—50.
 Freiherr Oskar von Arnim, Schloß Wiepersdorf, Post Reinsdorf i. d. Mark.
 Verlagsbuchhändler Heinrich Auerbach, München, Maximilianstr. 33.

B.

- Studienrat G. Bader, Denkendorf, Württemberg.
 Dr. M. H. Baeye, Unterstaatssekretär z. D., Berlin-Rahnsdorf-Mühle, Seestr. 16.
 stud. phil. Siegfried Baer, Heidelberg, Schiffgasse 6.
 Dr. Marga Baganz, Berlin S 59, Müllenhoffstr. 13.
 Bahnert, Dresden, Wartburgstr. 20.
 Geh. Reg.-Rat Friedrich von Balz, Stuttgart, Dillmannstr.
 stud. phil. Fritz Bamberger, Berlin N. 4, Wöhlertstr. 1.
 Toni Barda, Berlin-Oberschönweide, Edisonstr. 29.
 Lehrer Alfons Bartelt, Schömberg i. Schles.
 Professor Bauser, Nagold, Württemberg.
 Studienrat Erwin Becker, Oranienburg, Königsallee 22.
 Lehrer Becherer, Werbelin bei Zschorkau, Bezirk Halle a. d. Saale.
 Lehrer Becke, Halle a. d. Saale, Yorkstr. 70.
 Toska Becker, Halle a. d. Saale, Zwingerstr. 5.
 Ruth Behrens, Buchholz-Friedewald bei Dresden, Hermannstr. 63 d.
 Dr. Walter Benjamin, Berlin-Grunewald, Delbrückstr. 23.
 Felicitas Benisch, Dresden-A. Tierärztliche Hochschule, Physiologisches Institut.
 Professor Dr. Berkenbusch, Hannover-Kleefeld, Kaulbachstr. 15.
 stud. phil. Erna Berlowitz, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrichstr. 34.
 Dr. Betzendörfer, Tübingen, Klosterberg 2.
 Oberarzt Dr. Birnbaum, Berlin NW., Lessingstr. 10.
 Willy Blankenfeldt, Halle a. d. Saale, Viktoriaplatz 5.
 stud. phil. Konstantin Blaßzück, Halle a. d. Saale, Marienstr. 28.
 Dr. Edmund Blau, Wien II, Große Schiffgasse 30.
 Tierarzt Boeck, Neuteich, Freistaat Danzig.

- Sekundarlehrer Eugen Böckli, Bülach, Schweiz.
 Dr. H. Bohlen, München, Karlsplatz 17a.
 Seminarlehrer Böhme, Petershagen a. d. Weser, Westfalen.
 Dr. W. Böhme, Dresden, Müller-Bersetzstr. 38.
 Max Böhmig, Dresden-A., Blasewitzerstr. 21.
 Reg.-Baumeister Walter Bolz, Berlin-Charlottenburg, Dernburgstr. 4.
 Justizrat Dr. Julius Bondi, Dresden-A., Gellertstr. 3.
 Frau Hildegard von Borries, Berlin-Lichtenberg, Magdalenenstr. 2, b. Belitz
 F. Bornkessel, Berlin-Wilmersdorf, Nassauischestr. 35.
 Professor Dr. Boruttau, Professor a. d. Universität Berlin, Berlin-Grünwald,
 Trabenestr. 19.
 Dr. E. L. Boss, Nürnberg, Glockenhofstr. 32.
 Dr. phil. Paul Bössneck, Leipzig, Schwägenstr. 1.
 Lehrerin Christine Bourbeck, Dornum, Kreis Norden, Ostfriesland.
 Dr. Karl Brauch, Mannheim, O. 7. 1.
 Professor Dr. N. Braunshausen, Luxemburg, Victor Hugo Avenue 31.
 W. von Bredow, Charlottenburg, Niebuhrstr. 67.
 Dr. Carlo Blavet de Briga, Turin, Italien, Via Maia Vittoria 52.
 Lehrer Otto Brinkmann, Köpenik bei Berlin, Spreestr. 2.
 Justizrat Dr. Julius Brodnitz, Berlin W 62, Schillstr. 9.
 Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Robert Bruck, Dresden-A., Schnorrstr. 88.
 Apotheker Alexander Buchner, Stettin, Kurfürstenstr. 3.
 Frau Bucker, Dresden-A., Mosenstr. 15.
 G. Buckwitz, München, Karlstr. 5.
 cand. theol. Otto Bückmann, Elberfeld, Augustastr. 34.
 Frau Dr. Charlotte Bühler, Privatdozentin der Philosophie, Dresden-A.,
 Zelleschestr. 20.
 Dr. Friedrich Bülow, Leipzig, Dösernerweg 12.
 Dr. Friedrich Bulthaupt, Bremen-Schwachhausen, Albersstr. 16.
 Dr. Siegfried Burgstaller, Berlin-Schöneberg, Bozenerstr. 4.
 stud. rer. pol. W. Büttner, Kiel, Samwerstr. 29.

C.

- Dr. Alfred Caroli, Mannheim, Max Josephstr. 5.
 Studienrat Max Carstenn, Göttingen, Wilhelm Weberstr. 14.
 Professor Dr. Carsun Chang, Peking, China, z. Z. Jena, Erfurterstr. 74.
 Otto Christmann, Berlin W 30, Nollendorfstr. 17.
 stud. phil. Walter Clauss, Halle a. d. Saale, Bugenhagenstr. 12.
 Marcus Cohn, Hamburg, Johnsallee 36.
 Martin Cohn, Berlin-Schlachtensee, Albrechtstr. 6.
 Professor Dr. Confucio Cotti, Torino, Italien, Via Baretti 36.
 Fabrikbesitzer Eugen Czarka, Berlin NW 23, Altonaerstr. 37.

D.

- Dipl.-Ing. Karl Daimler, Halle a. d. Saale, Marienstr. 22.
 Professor Dr. Daur, Baden-Baden.
 Dr. Hugo Debrunner, Berlin-Groß-Lichterfelde-West, Weddigenweg 30.
 Dr. Max Deri, Berlin W 50, Spichernstr. 19.
 Rudolf Dimpfel, Leipzig, Talstr. 17.
 Frau Dr. med. Dorothea Dietrich, Dresden-A., Albrechtstr. 5.
 Dr. Dietrich, Bitterfeld, Werk Neustaßfurt.
 Zahnarzt Hans Dietsch, Dresden-N., Hauptstr. 34.
 Frau Dr. Dirksen, Breyning per Borkop, Dänemark, Aandsvageanstalten.
 Provinzialschulrat Geh. Reg.-Rat Ernst Doblin, Berlin-Steglitz, Martinstr. 7.
 Buchhändler Bernhard Dommes, Dresden-Blasewitz, Friedrich-Auguststr. 33.
 Dr. Franz Dornseiff, Lörrach i. Baden.
 Paul Drees, Petershagen a. d. Weser.

cand. med. E. Dubrowitsch, Gießen a. d. Lahn, Bleichstr. 8.
 Prof. Dr. Karl Durand, Mannheim, Waldparkstr. 27.
 Fräulein stud. phil. Durst, Dresden-A., Fürstenstr. 18.
 Dr. J. J. L. Duyvendall, Lektor a. d. Universität Leiden, Leiden, Holland,
 Wasstraat 33.

E.

S. Ehrlich, Halle a. d. Saale, Gr. Märkerstr. 3.
 Hauptlehrer A. Eichler, Halle a. d. Saale, Böllbergerweg 71.
 Oberstabsarzt a. D. Dr. Einecker, Dresden-A., Hübnerstr. 26.
 stud. phil. Walter Eisen, Gießen, Steinstr. 90 bei Prof. Hüter.
 Frau Dr. El'kisch, Berlin W 15, Sächsischestr. 2.
 cand. rer. pol. Georg Elsasser, Würzburg, Sieboldstr. 21/22.
 Marianne Elsässer, Stuttgart, Gymnasiumstr. 28.
 Dr. Emmerich, Kiel, Wilhelminenstr. 26.
 Dr. V. Engelhardt, Berlin-Friedenau, Tannusstr. 13.
 Prof. Dr. Max Epstein, Berlin W 15, Kurfürstendamm 26a.
 Professor Dr. K. O. Erdmann, Dresden-A., Reichenbachstr. 61.
 Dr. Esswein, München, Keplerstr. 1/0.

F.

Studienrat Dr. Max Faerber, Berlin-Charlottenburg, Danckelmannstr. 35.
 Professor Dr. Otto Fanta, Prag I, starom. nam 21.
 Dr. Leo Feuchtwanger, München, Liebigstr. 37.
 Studienrat Fritz Feurig, Dresden-A., Moltkeplatz 1.
 Ingenieur Franz Feix, Reichenbach i. Böhmen, Siebenhäuserstr. 204.
 cand. phil. Ewald Fiedler, Berlin-Wilmersdorf, Lauenburgerstr. 15.
 Friedrich Fiedler, Halle a. d. Saale, Dieskaustr. 16.
 stud. phil. Gerhard Fiedler, Halle a. d. Saale, Moritz Zwingenstr. 10.
 Lehrer Walter Reinhardt Finken, Rheydt, Rhld., Schloßstr. 66.
 Walter Findeisen, Dresden-N., Kronenstr. 19.
 Alfred Fischer, Hannover-Linden, Jacobstr. 10.
 Hugo Fischer, Dresden-N., Jägerstr. 35.
 Dr. Flechsig, Zschopau bei Dresden, Königstr.
 Martin Flesch, Heidelberg, Rohrbacherstr. 9.
 Amtsgerichtsrat Dr. Gerhard Förster, Dresden-Blasewitz, Sommerstr. 18.
 Frau Dr. Else Francke, Leipzig, Humboldtstr. 9.
 Otto Freitag, Niedersiedlitz bei Dresden, Gartenstr. 20.
 Landgerichtsrat Alfred Frey, Rohrbach b. Heidelberg, Panoramastr.
 Fräulein Dr. Marie Luise Fritze, Altenburg, S.-A., Am Anger 4.
 Professor Ludwig Fröbel, Villingen i. Baden, Klosterring 6.
 Lehrer Friedrich Fröde, Dresden-A., Schlüterstr. 46.
 Dr. Fröhlich, Hirschberg i. Schlesien, Kaiser Friedrichstr. 4.
 Seminarlehrer Hans Fuchs, Waldau in Ostpreußen.

G.

stud. Friedrich Gäbel, Fischhausen, Bahnhofstraße.
 Dr. Richard Gätschenberger, Lohr a. Main.
 Oberstudiendirektor Professor Dr. Gehmlich, Zwickau i. Sa., Lehrerseminar.
 Professor Dr. Hans Gehrig, Dresden-A., Liebigstr. 18.
 Dr. Ing. A. Gellhorn, Halle a. d. Saale, Heinrichstr. 4.
 Hedwig Gerhard, Mannheim, Rosengartenstr. 7.
 Rechtsanwalt Dr. Gillis, Breslau 3, Freiburgerstr. 34.
 cand. med. Walter Glose, Halle a. d. Saale, Laurentiusstr. 1.
 stud. phil. Willi Göber, Halle a. d. Saale, Krukenbergstr. 10.

Bankier Erich Goldschmidt, Berlin-Grunewald, Königs-Allee 64.
 Dr. Edler von Goutta, Halle a. d. Saale, Wettinerstr. 13.
 Rabbiner Dr. Grabowski, Barmen, Augustastr. 9.
 Dr. Walter Graetzer, Rechtsanwalt und Notar, Hirschberg i. Schlesien.
 Dr. med. Grauhorn, Kiel, Chirurgische Klinik.
 Paul A. Gremmler, Hannover, Collinstr. 3.
 Dr. R. Grimm, Hamburg, Kielartallee 16, bei Dräger.
 Fräulein Dr. Margarete Grollmus, Heiligengrabe bei Techow i. d. Priegnitz.
 Heinz Grunewald, Weißenfels a. d. Saale, Langendorferstr. 49.
 Privatdozent Dr. Georg Gurwitsch, a. d. Universität Petersburg, Berlin-Charlottenburg, Fritschestr. 56.
 Dr. med. M. J. Gutmann, München, Maximilianstr. 33.

H.

Studienrat Haas, Halle a. d. Saale, Gernarstr. 6.
 Margarete Haase, Berlin-Zehlendorf, Potsdamerstr. 47.
 Luise Habricht, München, Maximilianstr. 3.
 Paul Hahmann, Halle a. d. Saale, Pfännerhöhe 35.
 Dr. Julius Hanauer, Berlin, Neue Grünstr. 40.
 Staatsanwaltschaftsrat Härtel, Dresden-N., Radebergerstr. 34.
 Regierungsamtmann Dr. Carl Hast, Dresden-N., Albrechtstr. 1.
 Fräulein Charlotte Haun, bei Frau Ehrlich, Berlin NO 18, Bardelebenstr. 5.
 Dr. Hausheer, Berlin-Großlichterfelde-West, Weddigenweg 30.
 stud. jur. Lothar Hecht, Breslau, Gartenstr. 31 bei Frau Fuchs.
 cand. phil. Oskar Hein, Berlin NW 87, Jagowstr. 30.
 stud. phil. Karl Heinrich, Braunsberg i. Ostpr., Priesterseminar.
 Dr. Ernst Heller, München, Trogerstr. 17a.
 Dr. Heller, Kiel, Forstweg 42.
 Dr. Marie Hendel, Eberswalde, Schicklerstr. 6.
 stud. phil. H. Hermann, Leipzig, Thomasiustr. 26.
 Privatdozent Lic. Rudolf Hermann, Breslau, Sternstr. 38.
 Oberlehrer Friedrich Wilhelm Herrmann, Dresden, Bischofsweg 112.
 Mathilde Hess, Halle a. d. Saale, Hermannstr. 33.
 stud. phil. Herbert Hirschberg, Heidelberg, Klingentor 16.
 Professor Dr. Hoffmann, Kiel, Reventlowallee 12.
 Oberlehrer Dr. E. Hollweg, Oldenburg, Kastanienallee 51.
 Studienrat Dr. Hölthorf, Bremerhaven, Bogenstr. 13.
 Dr. Hormuth, Kiel, Kirchenstr. 7a.
 Dr. August Horneffer, München-Solln, Dittlerstr. 5.
 Studienrat Anna Horwicz, Gelsenkirchen, Ueckendorferstr. 163.
 Dr. Georg Hübner, Dresden-N., Schillerstr. 25.
 Fritz Hunger, Dresden-A., Bellingrathstr. 4.
 Fräulein Margarete Hunger, Dresden-A., Lennéstr. 2.
 Reichsbankspektor Theodor Hütter, Berlin S 14, Stallschreiberstr. 3.

I.

Dr. Wilhelm Israel, Berlin-W., Lützow-Ufer 1.
 Professor Dr. K. Ito, Berlin-Charlottenburg, Berlinerstr. 103.
 Hans Iwant, Halle a. d. Saale, Wilhelmstr. 10.

J.

Änne Jacob, Frankfurt a. M., Passavantstr. 8.
 stud. phil. W. Jahnke, Halle a. d. Saale, Neue Promenade 1a.
 Dr. med. Hans Janke, Berlin SW 11, Anhaltstr. 8.
 Rechtsanwalt Dr. Curt Jansen, Berlin SO 36, Plessenstr. 36.

Professor Dr. Karl Jaspers, o. ö. Professor in Heidelberg, Handschuhsheimerlandstr. 38.

Geh. Medizinalrat Professor Dr. P. Jensen, Göttingen, Wilhelm Weberstr. 39.

K.

- stud. mus. Erich Kahn, Königstein i. Taunus, Pinglerstr. 1.
 Studienreferendar Alexander Kakuschke, Breslau 16, Sternstr. 79.
 Walter Kammerichs, Rheydt i. Rhld., Friedhofstr. 43.
 Dr. Erwin Kamptner, Wien IV, Schönburgstr. 11.
 cand. rer. pol. Ernst Kaufmann, Mannheim, B. 6. 1.
 Annie F. Kemper, Hamburg, Sophienterrasse 9.
 Justizrat Dr. Kemperich, Dortmund.
 Studienrat Dr. Kerll, Hannover-Linden, Deisterstr. 6.
 Margarete Kessner, Berlin SO 36, Lausitzerstr. 47.
 Dr. R. Kiba, Berlin-Wilmersdorf, Mainzerstr. 12.
 Arno Kirchner, Leipzig-Schleusnig, Könnertitzstr. 41.
 Gerichtsreferendar Otto Kleinrath, Hannover, Podbielskistr. 16.
 stud. phil. Wilhelm Klemm, Halle a. d. Saale, Reilstr. 89a.
 Oberstleutnant a. D. stud. phil. Paul Klette, Breslau, Kaiser Wilhelmstr. 158.
 Eduard Klopffleisch, Dresden-N., Strehlauerstr. 52.
 Dr. Conrad Knobloch, Breslau, Lothringerstr. 7.
 H. Knüpfer, Halle a. d. Saale, Blumentalstr. 29.
 Oberregierungsbaurat Koch, Dresden-N., König Albrechtstr. 18.
 stud. med. Annemarie Köhler, Leipzig, Eichendorffstr. 31.
 Rechtsanwalt Hans Kohlmann, Dresden-A., Seestr. 19.
 Dr. Marie von Kohoutek, Berlin-Grunewald, Charlottenbrunnerstr. 6.
 Z. J. Kook, Jerusalem, Palästina.
 Dr. R. J. Kortmulder, Rotterdam, Holland, Crooswyksche Singel 23a.
 Lieschen Kötteritzsch, Merseburg a. d. Saale, Gotthardstr. 21.
 Lehrerin Th. Kramm, Berlin-Neukölln, Reinholdstr. 8.
 Rechtsanwalt Dr. Georg Krapf, Dresden-A., Marschallstr. 39.
 Professor Dr. Oskar Kraus, o. ö. Professor a. d. Universität Prag, Havlicekplatz 8.
 Otto Kröger, Haale i. Holstein, Post Todenbüttel.
 Dipl.-Ing. W. Kropp, Dozent a. Polytechnikum, Cöthen i. Anhalt, Aribertstr. 15.
 Horst Kretschmann-Winkelmann, Berlin W 15, Kurfürstendamm 126.
 Professor Dr. Josef Krug, Wien 18, Peter Jordanstr. 96.
 Professor Dr. Fritz Kühner, Eisenach, Wernickstr. 15.
 stud. chem. Albrecht Kümmel, Halle a. d. Saale, Uhlandstr. 18.
 Johannes Kupfer, Geithain.

L.

- A. Lange, Berlin W., Schaperstr. 4.
 Oberlehrer Dr. Johannes Lange, Bremen, Osterdeich 107a.
 Lehrer W. Lange, Potsdam, Waisenstr. 36.
 Rabbiner Dr. Ch. Lauer, Biel, Schweiz.
 Lektor Dr. Lavoipiere, Halle a. d. Saale, Wielandstr. 12.
 Franz Leclercq, Leipzig, Robert Schumannstr. 12.
 Walter Lebenstein, Issum, bei Geldern.
 Fritz Levinger, Berlin W., Pragerstr. 29.
 cand. jur. Victor Leysieffer, Leipzig, Hardenbergstr. 49.
 Milda Lieberwirth, Borsdorf bei Leipzig, König Albertstr. 10.
 stud. phil. Adalbert Liebster, Leipzig-Co., Windscheidstr. 34.
 cand. med. Erich Lindemann, Gießen, Loebershof 6.
 Referendar Kurt Lindemann, Berlin-Dahlem, Parkstr. 6.
 Lehrer F. Lindhorst, Hannover, Friedastr. 15 I.
 Dr. Alexander Loehl, Leipzig, Mozartstr. 2.

Dr. A. Lörcher, Studienrat, Halle a. d. Saale, Friedrichstr. 16.
 Dr. Erich Loewenthal, Berlin-Halensee, Johann Georgstr. 11.
 cand. phil. Margarete Lubowski, Berlin W 62, Kleiststr. 29.
 Privatdozent Dr. Paul Luchtenberg, Lennep, Rheinland, Schillerstr. 22.

M.

Rechtsanwalt Dr. Diedrich Maase, Düsseldorf, Steinstr. 3.
 stud. phil. Paul Maennchen, Zwickau i. Sa., Ludwig Richterstr. 13.
 Lehrer Alwin Mai, Dresden-A., Hindenburgstr. 7.
 cand. med. Fritz Mainzer, Frankfurt a. M., Arndtstr. 1.
 Rechtsanwalt Dr. Fritz Mangold, Hamburg, Maria Luisestr. 94.
 Postsekretär Johannes Märker, Dresden-Strehlen, Robert Kochstr. 1.
 cand. phil. J. Marschak, Heidelberg, Blumenthalstr. 24.
 Studienrat Dr. Martini, Dresden-Blasewitz, Seidnitzerstr. 9.
 Dr. Johannes Marx, Budapest 5, Rudolfter. 6.
 Heinrich Mehlich, Dölau, Bez. Halle.
 Dr. Friedrich Meier, Dresden, Leipzigerstr. 136.
 Postsekretär Bruno Mende, Dresden-N., Großenhainerstr. 129.
 Geh. Schulrat Menke-Gluckert, Dresden-A., Holbeinstr. 16.
 stud. phil. Gustav Mensching, Hannover, Hainhölzerstr. 24.
 stud. theol. Paul Meusers, Viersen i. Rheinland.
 Dipl.-Ing. Hugo Meyer, Altona, Eimsbüttelerstr. 60.
 Landrichter Dr. Edmund Mezger, Privatdozent, Tübingen, Hölderlinstr. 52.
 Hildegard Michaelis, Berlin-Charlottenburg, Soorstr. 37a.
 Distriktsarzt Dr. Max Mielck, Dresden-A., Kesselsdorferstr. 81.
 Dr. phil. Julius Miesler, Wien III, Weißgärberlande 40.
 Seminaroberlehrer Dr. Albert Milkner, Dresden-A., Bienertstr. 36.
 Anna Antonie Möderl, Krailling-Planegg bei München, Margaretenstr. 37b.
 stud. phil. Karl Möller, München, Neureutherstr. 29.
 A. Morgenroth, Hamburg, Beneckestr. 22.
 Professor Dr. Erich Mosch, Berlin W 30, Eisenacherstr. 96.
 Hana Mühling, Lehrerin, Geestemünde, Schleusenstr. 3.
 Studienrat Gerhard Müller, Berlin S 61, Baerwaldstr. 8.
 Rektor Paul Müller, Berlin, Schönhauser Allee 166.
 Präsident Müller, Kiel, Forstweg 26.
 Direktor F. Münch, Theologisches Studienstift, Straßburg i. E., Thomasstaden 1b.

N.

Hildegard Naumann, Halle a. d. Saale, Seebenerstr. 9.
 Professor Dr. Curt Needon, Dresden-A., Friedrich Wilhelmstr. 84.
 Dr. Neukirch, Celle, Brückenstr. 10.
 stud. phil. Otto Neuling, Hannover, Lörchenstr. 17.
 Studiendirektor Dr. Robert Neumann, Berlin NW., Bochumerstr. 5.
 Nevermann, Kiel, Hospitalstr. 25.
 Pfarrer Niewerth, Halle a. d. Saale, Am Kirchtor 20.
 stud. phil. Hermann Noack, Hamburg, Tesdorpfstr. 9.
 cand. theol. Georg Noth, Löben bei Holzdorf, Bezirk Halle.

O.

cand. phil. Ludwig Oppenheimer, Berlin-Lichterfelde, Weddigenweg 44c.
 stud. jur. Hans J. von Oertzen, Halle a. d. Saale, Magdeburgerstr. 31.
 Pfarrer Hans Ording, Asak per Tistedalen, Norwegen.
 M. Osinga, Leiden, Holland, Rapenburg 60.
 Fräulein Mathilde Otersen, Leipzig, Gottschedstr. 2.
 Doris Otto, Dresden-Blasewitz, Marschall-Allee 10.
 Lehrer Fritz Otto, Berlin-Neukölln, Herfurtstr. 33.

P.

- Heinrich Pabst, Hannover, Haltenhoffstr. 3.
 Privatdozent Dr. Palyi, München, Mandlstr. 10a.
 Professor Dr. Pankow, Düsseldorf, Königsallee 19.
 Dr. phil. Käthe Pariser, Berlin W., Kurfürstenstr. 59.
 Rechtsanwalt C. Paul, Dresden-A., George-Bährstr. 4.
 Professor Dr. R. Pauli, a. o. Prof. a. d. Univ. München, Kufsteiner Platz 4.
 Studienrat F. Pehe, Berlin-Charlottenburg, Fredericiastr. 14.
 Professor Dr. Petersen, a. o. Professor Heidelberg, Zähringerstr. 51.
 cand. med. Ernst Petzold, Leipzig, Talstr. 27.
 Professor Dr. Josef Petzold, Berlin-Spandau, Wröhmännerstr. 6.
 stud. phil. Reinhold Pfeil, Marburg a. d. Lahn, Wettergasse 1.
 Studienrat Martin Philipp, Pirna, Elbe, Bahnhofstr. 6.
 Dr. Leo Polak, Privatdozent a. d. Universität Amsterdam, Holland, Keizersgracht 687.
 H. W. Potonié, Berlin-Lichterfelde-West, Potsdamerstr. 37.
 Dr. Robert Potonié, Berlin W 30, Nollendorfstr. 31—32.
 stud. theol. Herbert Propp, Rostock, Kröpelinstr. 11.
 Lehrer Walter Przioda, Dresden-Grimma, Hepkestr. 18.

R.

- Ingenieur Dr. Martin Radt, Hermsdorf i. Sa.-Altenburg.
 Ernst Ranft, Dresden-A., Katharinenstr. 21.
 Ingenieur Gustav Rauch, Hamburg, Stadthausstr. 3.
 Oberbahnhofsvorsteher Arthur Raue, Dresden-A., Prinzeß-Luisenstr. 8.
 Lehrer Recke, Halle a. d. Saale, Yorkstr. 70.
 Dr. Fr. Reichert, Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 45.
 cand. jur. Hans Reif, Leipzig, Kaiserin Augustastr. 57.
 Lehramtsassessor Georg Reimbeer, Lollar, Kreis Gießen.
 cand. chem. H. Reinhold, Halle a. d. Saale, Ludwig Wuchererstr. 56.
 stud. phil. Albert Reys, Leipzig, Dufourstr. 11.
 Dr. W. Rettich, Lauterberg i. Harz.
 Pfarrer Ribstein, Oos, bei Baden-Baden.
 Lehrerin Else Riedel, Frankfurt a. M.-Eschersheim, Landgraf-Philippstr. 3.
 cand. phil. S. Rieser, Laupheim, Württemberg, Kapellenstr. 23.
 Freiherr von Ripperda, Fischhausen i. Ostpreußen.
 Studienrat C. Roebbing, Berlin-Steglitz, Schloßstr. 17.
 Landgerichtsrat Rogge, Memel, Sandkrug.
 Studieninspektor Rohkohl, Naumburg a. Queis, Evang. Predigerseminar.
 stud. phil. Ernst Rose, Leipzig, Fockestr. 11.
 stud. phil. Edgar Rosenau, Frankfurt a. M., Wolfsgangstr. 90.
 Fräulein Studienrat Roseno, Berlin-Charlottenburg, Mommsenstr. 20.
 Dr. med. Curt Rößler, Dresden-A., Pragerstr. 27.
 Fräulein Wera Rostocil, Berlin-Lichterfelde-West, Knesebeckstr. 9.
 S. Rutmann, Berlin NW 52, Alt-Moabit 109.

S.

- cand. jur. Max Sachs, Berlin W, Nürnbergerplatz 4.
 Paul Sachse, Weißenfels a. d. Saale, Langendorferstr. 49.
 Orchan Sadeddin, Gießen, Neuenbaue 22.
 Lotte Salomon, Berlin NW 52, Werftstr. 8.
 Dr. Salzberg, Hamburg, Hansastr. 47.
 cand. jur. Rudolf Samson, München, Leopoldstr. 64.
 Dr. med. Max Seber, Dresden-A., Teutoburgstr. 3.
 Professor Dr. Erich Seeberg, Königsberg i. Pr., Krugstr. 1.
 Professor Dr. Anton Seibt, Wien 18, Dittesgasse 2.

Rechtsanwalt Dr. Julius Seligsohn, Berlin W 15, Kurfürstendamm 23.
 Frau Berta Selinger, Leipzig, Keilstr. 3.
 Dr. E. Senn, Alzey, Weinrufstr. 57.
 Generalagent Paul Serauky, Halle a. d. Saale, Schmerstr. 4.
 Hofprediger Konsistorialrat Liz. theol. Dr. phil. Siedel, Dresden-N., Hospitalstr. 2B.
 Dr. Magnus Siems, Hamburg, Hammersteindamm 52.
 Erna Silbermann, Frankfurt a. M., Vesenstr. 7.
 Professor Freiherr Hans von Soden, Breslau, Hedwigstr. 38.
 Bernhard Graf zu Solms-Laubach, Laubach i. Oberhessen.
 Gotthard Sonnenfeld, Berlin W, Potsdamerstr. 39—39 a.
 Dr. med. Oskar Sprinz, Berlin-Schöneberg, Bayerischer Platz 9.
 Frau Dr. med. Johanna Suppes, Dresden-A., Pragerstr. 40.

Sch.

Lehrer Schallenberg, Eisenach, Petersberg 36.
 stud. phil. Herbert Schaller, Leipzig, Dösenweg 16.
 Wilhelm Schaunhorst, Bremen, Martinistr. 2.
 Studienassessor Schecker, Sondershausen, Kyffhäuserstr. 18.
 Gustav Scheibe, Spandau, Neuendorferstr. 94.
 Dipl.-Ing. Elias Schein, Erfurt, Gustav Adolfstr. 17.
 Generaldirektor Dr. Scheithauer, Halle a. d. Saale, Königstr. 9.
 stud. theol. Erich Schick, Tübingen, Nauklerstr. 41.
 Privatdozent Dr. Otto Schilling, Dresden-Strehlen, Residenzstr. 9.
 Oberbaurat Kurt Schindler, Dresden-A., Berlinerstr. 65.
 cand. jur. Karl Schlemmer, Greifswald, Domstr. 23.
 Albin Schmidt, Dresden-Hellerau, Breiteweg 50.
 Geh. Reg.-Rat Eduard Schmidt, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 3.
 stud. phil. Hermann Schmidt, Leipzig, Gohliserstr. 16.
 Studienrat Jacques Schmidt, Schriftsteller, Datteln i. Westf.
 Oskar Schmorl, i. Fa. Schmorl & von Seefeld Nachf., Hannover, Bahnhofstr. 14.
 Privatdozent Dr. Paul Schnabel, Halle a. d. Saale, Friedrichstr. 70.
 stud. germ. Gerhard Schneider, Dresden, Schumannstr. 66.
 Postsekretär Schneider, Dresden-A., Pohlandstr. 23.
 Dr. med. Rudolf Schneider, Meissen a. d. Elbe.
 cand. theol. Hermann Schneller, Tübingen, Wunzgasse 6.
 Dr. Schole, Kiel, Fährstr. 8.
 Dr. I. Schöner, Dresden-A., Hindenburgstr. 13.
 Studienreferendar Kurt Schoppe, Paderborn, Benhauserstr. 1.
 stud. theol. D. Schott, Berlin-Charlottenburg, Königsweg 25.
 Dr. Arthur Schroers, Hamburg, Schanzenstr. 6.
 Pastor Lic. Schultz, Hamdorf Kr. Rendsburg.
 Studienassessor Fr. Schulze, Leipzig-Co., Elisenstr. 150, Lehrerseminar.
 Fräulein Margarete Schumann, Dresden-N., Katharinenstr. 21.
 Fräulein Emilie Schüssler, Leipzig, Kaistr. 1.
 Dr. Schuster, Kiel, Jaegersberg 26.
 Referendar a. D. Schwartz, Halle a. d. Saale, Ludwig Wuchererstr. 73a.
 Friedrich Schwickerath, Cöln-Bickendorf, Herbigstr. 13.
 Dr. Schwinkowski, Kustos am Staatl. Münz-Kabinett, Dresden-A., Stephaniens-
 straße 37.

St.

stud. theol. J. A. Steenbakkeer, Morilyan-Loysen, Utrecht, Holland, Schweden
 van der Kolkstraat 19 bis.
 cand. rer. pol. Fritz Stein, Schweinfurt, Schultestr. 42.
 Lehrer O. Steinert, Schadowwalde bei Marklissa, Schlesien.
 Studienrat Steinhoff, Hannover-Linden, Davenstedterstr. 24.
 Lehrer Otto Stelzer, Dresden-A., Töpferstr. 6.

Lehrerin Gertrud Stern, Chemnitz, Königstr. 26.
 Frau Maria Stern, Rheydt, Bezirk Düsseldorf, Friedrich Wilhelmstr. 156.
 stud. jur. et cam. Kurt Stern, Karlsruhe i. Baden, Erbprinzenstr. 11.
 cand. jur. Rudolf Stocks, Halle a. d. Saale, Friedrichstr. 41.
 Dr. Clara Strack, Berlin-Wilmersdorf, Güntzelstr. 32.
 Regierungsrat von Strauß und Torney, Stade, Hannover, Bahnhofstr. 1.
 Karl Streit, Dresden-A., Striesenerstr. 21.
 Dr. med. Walter Stromeyer, München, Prinz Ludwigstr. 7.

T.

Dr. Johannes Teichmann, Breslau, Klosterstr. 58.
 Univ.-Professor Dr. Otto Tesar, Königsberg i. Pr., Tragheimer Gartenstr. 6.
 Dr. Alvin Thalheimer, Baltimore U.S.A. 2400 Entaw Place.
 Studienrat Adalbert Theel, Spandau b. Berlin, Augustauffer 15.
 Wilhelm Thies, Karlsruhe i. B., Kriegsstr. 93.
 Margarete Thomas, Hannover, Lehrenstr. 1a.
 Dr. med. A. Thümer, Berlin-Karlshorst, Gundelfingerstr. 43.
 Kurt Tikotin, Berlin SW 47, Möckernstr. 92.
 Studienrat Eckehard Tilsner, Berlin-Weißensee, Elsasserstr. 58.
 cand. theol. D. Tromp, Utrecht, Holland, 38 Kromme Nieuwe Gracht.

U.

Dr. Otto Uebel, Mannheim, B. 6. 20.
 Rechtsanwalt Dr. Rudolf Uhlig, Dresden-A., Johannisstr. 17.
 Ingenieur Johann Ueltzen, Bremen, Bülowstr. 15a.

V.

Pastor Dr. Vahldieck, Halle a. d. Saale, Neue Promenade 3.
 Postdirektor Vietze, Naumburg a. d. Saale, Lepsiusstr. 25.
 Ingenieur Georg Villwock, Berlin-Charlottenburg, Knesebeckstr. 5.
 Fräulein Gertrud Vogel, Halle a. d. Saale, Krukenbergstr. 5.
 Dr. Vogeler, Kiel, Holtenauerstr. 8.
 Professor D. Dr. H. G. Voigt, Halle a. d. Saale, Viktoriastr. 1.
 cand. theol. H. de Vos, Leiden, Holland, Hovigracht 94.

W.

Studienrat Dr. phil. Dora Wagner, Dresden 18, Löscherstr. 18.
 stud. phil. Hans Georg Freiherr von Wangenheim-Winterstein, Heidelberg, Neue Schloßstr. 26.
 Direktor Wanner, Hannover, Zentralstr. 22.
 Pfarrer Dr. Warmuth, Dresden-Strehlem, Wasastr. 16.
 stud. phil. Erich Wege, Halle a. d. Saale, Große Steinstr. 35.
 stud. theol. Walter Weigel, Breslau, Michaelisstr. 52.
 Generalarzt Oberregierungs-Medizinalrat Dr. Wilhelm Weigert, Dresden-N., Jaegerstr. 17.
 stud. phil. Gerhard Weiler, Berlin-Charlottenburg, Nußbaumallee 34.
 Studienrat Otto Weißler, Eilenberg, Nordring 24.
 Hans Wendt, Halle a. d. Saale, Franckesche Stiftungen, Eingang 6.
 stud. phil. Hans Wenke, Berlin-Pankow, Mühlenstr. 15.
 Ingenieur Jakob Werner, Berlin-Charlottenburg, Helmholtzstr. 31.
 Professor Richard Werner, Potsdam, Wilhelmplatz 3.
 Dr. Wernich, Kiel, Düvelsbeckerweg 7.
 cand. jur. Eva Wernick, Staaken bei Berlin, Königstr. 93.
 Rudolf Wertheim, Hamburg, Halleschestr. 6.
 Professor Dr. Richard Wickert, Dresden, Trinitatisstr. 35.

stud. phil. A. Wilentschuk, Berlin-Charlottenburg, Wielandstr. 4.
 Mittelschullehrer W. Wilke, Weißwasser in d. Oberlausitz, Karlstr. 1.
 Lotte Willner, Berlin, Nürnbergerstr. 3.
 cand. phil. Klara Willrich, Heidelberg, Bahnhofstr. 43.
 M. Windmüller, Rheda, Bez. Minden.
 cand. jur. Emanuel Winternitz, Wien, Böcklinstr. 49.
 stud. phil. Erich Wohlfahrt, Leipzig, Sebastian Bachstr. 29.
 Postsekretär Walter Wohlfarth, Dresden-A., Marschallstr. 46.
 Frau Pauline Wohlgemuth, Berlin W 15, Meinekestr. 2.
 Clara Woitschack, Berlin-Lankwitz, Viktoriastr. 6.
 stud. theol. Friedrich Wolffhardt, Hof a. d. Saale, Wilhelmstr. 48.
 Dr. Heinrich F. Wolf, New-York, U.S.A. 161 West 86th street.
 Studienrat Dr. Georg Wolff, Hannover, Siemensstr. 4.
 Justizrat Dr. Otto Wolff, Altona, Große Bergstr. 266.
 Dr. Woltemas, Solingen, Körnerstr. 52.

Y.

Chou Yüan-ping, Schanghai, China, Burkill Road 24, Paulin Hospital.

Z.

Lehrer Robert Zänder, Schönberg i. Schles., Kreis Landeshut.
 Hauptmann a. D. E. Zimmermann, Berlin W 30, Rosenheimerstr. 27.
 Dr. Reginald Zimmermann, Berlin W 30, Nollendorfstr. 28.
 Paul Zombeck, Dortmund, Wenkerstr. 14.

Institute.

Berlin: Volkshochschule Groß-Berlin, Berlin NW., Georgenstr. 34—36.
 Mailand: Societa di studi filosofici e religiosi, Mailand, Italien, Via Borgonuova 26.

Die „Materie“ in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik.¹⁾

Von Dr. phil. **Georg Anderson.**

Es ist wohl allgemein anerkannt, daß Kant in Grdlg. und Kr. d. pr. V. die kritische Ethik in ihren Grundzügen endgültig niedergelegt habe; und dementsprechend pflegt man im Anschluß an diese beiden Werke die Kantische als die formale Gesinnungsethik darzustellen, aus deren Prinzip aller „Zweck“ als „Materie“ verbannt werden müsse. Der Formalismus gilt geradezu als der entscheidende Punkt, in dem man Kants Ethik angreift und verteidigt.

Nun ist es aber seltsam und sollte doch zu denken geben, daß der Alte Kant, im Begriffe das doktrinale Geschäft auszuführen, keineswegs auf jene ehemals gelegten Fundamente mühelos das ethische System aufsetzt, sondern in seiner M. d. S. von neuem zu einer ethischen Prinzipienlehre ausholt. Man sollte vielleicht erwarten, er werde an seine Lehre von der Tugend als „oberstem Gut“ (V, 110) anknüpfend die einzelnen Gebote anzugeben suchen, die sich aus dem „einigen“ Sittengesetz entwickeln lassen und mit deren Verwirklichung wir uns auf das „höchste Gut“ als das, obwohl in dieser Welt nicht erreichbare, Ziel hinbewegen. Statt dessen zeigt Kant sich bemüht, eine Tugendlehre im Unterschied gegen die Rechtslehre mit Hilfe des völlig neuen und überraschenden Lehrbegriffs vom objektiven Zweck durchzuführen. Die Ethik als reine Tugendlehre soll objektive Zwecklehre sein.

1) Kant wird zitiert nach dem Wortlaut der Vorländerischen Ausgabe (Philos. Bibl.), dazu in Klammern die Band- und Seitenzahlen der Akadem. Ausgabe.

Abkürzungen im Text: Kr. d. r. V. = Kritik der reinen Vernunft. Kr. d. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft. Grdlg. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. M. d. S. = Metaphysik der Sitten.

Man hat diesem höchst auffallenden Tatbestand bisher keineswegs genügend Rechnung getragen. Mag immer der Eindruck des Alterswerkes vielfach befremdlich sein und nicht wenig Verlegenheiten bereiten, so geht es weder an, nur das anscheinend Unverfängliche, was mühelos zu den beiden früheren ethischen Hauptschriften passen will, herauszugreifen noch die Ausführungen des Alten Kant mißbilligend für geringwertig und nebensächlich zu erklären. Wir halten die Sache vielmehr für wichtig genug, einmal genauer den Gedankengehalt der M. d. S. und sein Verhältnis zu der formalistischen „kritischen“ Ethik zu untersuchen, wie sie uns durch Grdlg. und Kr. d. pr. V. repräsentiert wird.

Überblicken wir zunächst den Gedankenfortschritt in den für unsere Frage entscheidenden Abschnitten I—XI der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.

Abschnitt I zeigt, warum eine Ethik ohne den Begriff des Zwecks nicht auskommen kann, sondern zu dem Begriff eines Zweckes, der an sich selbst Pflicht ist, gedrängt wird. Er weist nach, daß dieser Begriff keinen Widerspruch enthält und wirft schließlich die Frage auf, wie ein solcher Zweck möglich sei.

II liefert noch nicht den Nachweis der objektiven Realität dieses neu eingeführten Begriffes; sondern erörtert, welches der beiden denkbaren Arten des Verhältnisses von Zweck und Pflicht das für die Ethik allein mögliche sei, und begründet die Benennung der Zwecke, die zugleich Pflichten sind, als Tugendpflichten.

Erst III gibt den Grund an, sich einen solchen Zweck zu „denken“. Es muß solche Zwecke „geben“, weil der Akt der Zwecksetzung, als praktisches Prinzip genommen, bereits das Pflichtprinzip in sich schließt, und weil die freien Handlungen, die ebenso wie alle andern Handlungen nicht zwecklos gedacht werden können, nur Zwecke dieser besonderen Art haben können.

IV endlich teilt inhaltlich die Zwecke mit, die zu haben Pflicht ist: „Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit“.

V ist eine Erläuterung des Inhaltes dieser Begriffe.

VI bringt einen bedeutenden Fortschritt der Erkenntnis: die grundsätzliche Leistung des Zweckbegriffs für das Verhältnis der Ethik zur Rechtslehre innerhalb der allgemeinen Sittenlehre. Der bloß formale Pflichtbegriff der allgemeinen Sittenlehre nämlich läßt die Maximen inhaltlich ganz unbestimmt und enthält nur die negativ-einschränkende Bedingung ihrer Qualifikation zum Gesetz,

welcher Bedingung ebenso die Rechtspflichten entsprechen müssen. Erst der Begriff des Zwecks, der zugleich Pflicht ist, konstituiert die Ethik als Gesetzgebung an die Maximen der Handlungen, welches allein aus dem formalen Pflichtgedanken heraus nicht zu bewerkstelligen wäre.

VII zieht aus dieser Einsicht eine wichtige Konsequenz: Die Ethik gibt Gesetze nicht wie das Recht für die Handlungen, sondern für die Maximen der Handlungen. Ihre Pflichten sind daher von weiter, die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit. „Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere . . . verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird“. „Unvollkommen“ also ist hier die Verbindlichkeit zur Handlung, nicht etwa zur Maxime der Handlung.

VIII charakterisiert dann die in IV genannten Tugendpflichten, eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, als weite Pflichten d. h. als Gesetze für die Maxime der Handlungen.

IX bringt zunächst Wiederholungen. Die Tugendpflicht wird nochmals definiert als die Verbindlichkeit zu der Maxime „des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll“.

Sodann nennt er das oberste Prinzip der Tugendlehre: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“, erläutert dessen Inhalt: „den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen“ und gibt für diesen Grundsatz eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft.

X vergleicht die apriorische Synthese von Pflicht und Zweck in dem eben deduzierten Prinzip der Tugendpflicht mit dem analytischen Prinzip der Rechtslehre und nennt als höchsten unbedingten Zweck der reinen praktischen Vernunft die Tugend als ihren eigenen Zweck und Lohn, d. h. die „innere moralisch-praktische Vollkommenheit“ (VI, 387).

Mit einem Schema der Tugendpflichten, das sie ihrer materialen und formalen Beschaffenheit nach und als innere und äußere unterscheidet, beschließt XI diesen Gedankengang.

Hinzuweisen ist nur noch auf den engeren inneren Zusammenhang zwischen den Abschnitten III und IX. Jener entdeckt zuerst die apriorische Begriffsverknüpfung von Zweck und Pflicht

und entwickelt so den Begriff des kategorischen Imperativs, dessen Realität durch die Deduktion von IX gerechtfertigt wird. Insofern kann man jene als die metaphysische, diese aber als die transcendente Deduktion des Prinzips der Tugendpflicht ansehen.

Wir können nunmehr versuchen, die über diese Abschnitte verstreute Lehre vom objektiven Zweck in systematischer Zusammenfassung darzustellen.

Ausgegangen sei von der Verknüpfung der Begriffe Handlung und Zweck. Handlungen müssen „jederzeit einen Zweck enthalten“ (VI, 397), es kann „keine Handlung zwecklos sein“ (VI, 385). Nun gibt es aber subjektive und objektive Zwecke. Die ersteren, die „jedermann hat“, sind solche, „die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht“ (VI, 385, 389). Die objektiven sind die Zwecke, die „sich jedermann dazu machen soll“ oder „Gegenstände der freien Willkür unter ihren Gesetzen . . . , welche er [der Mensch] sich zum Zweck machen soll“. Die reine Ethik aber setzt den subjektiven Zwecken, die auf Neigungen beruhen und der Pflicht zuwider sein können, als Gegengewicht die objektiven entgegen und kann die Sittlichkeit nur verwirklichen dadurch, daß sie jene diesen unterordnet. So wird der objektive zum moralischen Zweck, der a priori gegeben sein muß; oder — was dasselbe besagt — in ihm erhalten die Begriffe Zweck und Pflicht eine feste Verbindung a priori. Diese ist folgendermaßen vorzustellen:

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung und zwar von einem Selbstzwang der freien Willkür durchs Gesetz (VI, 379). Der Zweck aber bedeutet einen „Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird“ (VI, 384). Daß man ihn hat, ist nicht etwa Wirkung der Natur, sondern davon, daß man sich den Gegenstand der Willkür selbst zum Zweck gemacht hat. Jede Zwecksetzung ist ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts und „ein praktisches Prinzip, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet“, sonach „ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet“ (VI, 385).

Man verdeutliche sich diese reichlich abstrakten Sätze vorläufig an folgendem Beispiel:

Wer sich die Wahrhaftigkeit aus kluger Berechnung zum

Vorsatz macht, der macht sie nicht zum Zweck, sondern zum Mittel, mit dessen Hilfe er irgendeinen anderen Zweck zu erreichen hofft. Die Wahrhaftigkeit kann sich zum Zweck machen nur, wer sich unbedingt an sie bindet, oder wer sich ihr verpflichtet weiß. Der Akt dieser Zwecksetzung also verbindet mit dem Begriffe des Zweckes den der Pflicht. Die reine praktische Vernunft aber, die a priori diese beiden Begriffe miteinander verknüpft, ist dadurch zugleich als das Vermögen der Zwecke überhaupt erkannt.

Der nächste Schritt, der jetzt zu tun ist, besteht in dem Nachweis, daß es auch „einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben“ muß. Er gründet sich auf das Faktum, daß es freie Handlungen gibt, und auf die Erkenntnis, daß auch zu diesen wie zu allen Handlungen notwendig Objekte oder Zwecke gehören müssen. Gäbe es nun nur Zwecke, die immer nur wieder als Mittel zu andern Zwecken in Betracht kämen, so hätte die praktische Vernunft gar nichts kategorisch zu gebieten. Wenn es also überhaupt eine Sittenlehre geben soll, so muß es auch Zwecke für freie Handlungen geben, die kategorisch geboten werden können. Sonach müssen einige Zwecke „zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten“ sein. Dieses aber sind die Zwecke der reinen praktischen Vernunft; und die Ethik ist das System derselben. Der Begriff der Tugendpflicht ist damit aufgestellt, sein Sinn erläutert, objektive Realität ihm gesichert. Es bleibt noch das oberste Prinzip der Ethik oder Tugendlehre in Form eines kategorischen Imperativs auszusprechen. Der Grundsatz der allgemeinen Sittenlehre „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“, enthält nur eine *conditio sine qua non*, der sich alle Maximen unterwerfen müssen, aber kein wirkliches Gesetz für den Inhalt der Maximen. Auch die dem Zweck der Handlung gegenüber völlig indifferenten Rechtspflichten müssen dem formalen Prinzip, der Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Gesetz, genügen. Das Prinzip der Tugendpflichten hingegen muß außerdem und außer dem Begriff des Selbstzwanges einen Zweck angeben, welchen wir haben sollen. Dieser erst ordnet sich die subjektiven Zwecke unter, setzt sich als Materie aus Vernunft der Materie aus sinnlichen Antrieben entgegen und gibt dadurch für die Maxime ein positives Gesetz. Er kann es also erst zum positiven Gesetz machen, eine zum allgemeinen Gesetz taugliche Maxime zu haben. Demnach lautet das oberste Prinzip der Tugendlehre: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu

haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“. In ihm ist der formale Pflichtgedanke mit dem materialen Zweckgedanken verbunden.

Für diesen Grundsatz der Ethik, von dem wir bisher erst wissen, wie er beschaffen sein muß, bedarf es endlich noch einer transcendentalen Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft als dem Vermögen der Zwecke überhaupt, da er in seiner Eigenschaft als ein kategorischer Imperativ keinen Beweis verstattet.

Wird die reine praktische Vernunft als Bedingung der möglichen Zwecke überhaupt gefaßt, so kann „im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein“ lediglich das, was vor ihr Zweck ist. Ihrem Begriffe zufolge kann sie dann also keinem möglichen Zwecke gegenüber gleichgiltig und unbeteiligt bleiben, sondern sie muß vermittelt dieser Zwecke auch wirklich die Maximen zu Handlungen bestimmen, oder sie ist nicht „praktische Vernunft“. „Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt, welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt“. Das Prinzip der Tugendpflicht ist damit deduziert. Es richtet die Maxime des handelnden Subjekts auf bestimmte Inhalte d. h. auf objektive Zwecke, die, weil sie von der reinen praktischen Vernunft gesetzt sind, auch in der ebenfalls aus dieser entspringenden rationalen Form d. i. der gesetzgebenden Form der Maxime gewollt werden müssen, die der kategorische Imperativ beschreibt und fordert. Es ist demnach ein Gesetz nur für die Maximen, nicht für die Handlungen, und läßt es unbestimmt, „wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“, es gebietet „weite“ Pflichten.

Indessen nun erhebt sich die Frage, wie wir von dem allgemeinen obersten Prinzip der Tugendlehre zu den einzelnen inhaltlich bestimmten Tugendpflichten gelangen? Kant gibt dafür einen Fingerzeig, indem er nach Formulierung des Tugendpflichtprinzips erklärt (VI, 395): „Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht“. Der Begriff des Menschen also ist es, deutlicher die rationale Idee der Menschheit zum Unterschiede von der Tierheit (cf. VI, 392), woraus sich die einzelnen Zwecke

ergeben müssen, die als Pflichten geboten werden können. Indem aber der Mensch sowohl sich selbst als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, ergeben sich als Hauptarten die Pflichten der Selbstliebe und der Nächstenliebe oder mit anderen Worten die Pflichten, sich die eigne Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen.

Allein so neu auch diese „Lehre vom objektiven Zweck“ innerhalb der Kantischen Ethik erscheint, und so unzweifelhaft sie erst aus der Notwendigkeit entstanden und verständlich ist, die Tugendlehre gegen die Rechtslehre im Ganzen der allgemeinen Moral klar abzugrenzen; ganz ohne Vorgang in der Grdlg. ist sie nicht. Auch hier ist ein Begriff des objektiven Zweckes aufgestellt.

Unter „Zweck“ zunächst versteht Kant in der Grdlg. „das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient“ (IV, 427); „und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten“. Die objektiven Zwecke also beruhen auf „objektiven Gründen des Wollens“ oder „Bewegungsgründen“, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Im Gegensatz zu ihnen gibt es auch „subjektive Zwecke“. Diese beruhen auf subjektiven Gründen des Begehrens oder „Triebfedern“; es sind die Zwecke oder Objekte, die die Vielheit der Materie des Willens ausmachen oder die Inhalte, die willkürlich und beliebig die Maximen haben; die materialen und relativen Zwecke, die lediglich für uns als Wirkungen unserer Handlungen Wert haben. Sie können demnach bloß hypothetische Imperativen begründen.

Die objektiven Zwecke dagegen müssen absoluten Wert haben und sind vorzustellen als Dinge, „deren Dasein an sich selbst Zweck ist“. Was aber Zweck an sich selbst ist, das muß notwendig auch Zweck für jedermann sein, kann also ein objektives Prinzip des Willens ausmachen oder zum allgemeinen praktischen Gesetze dienen. An die Stelle solch eines objektiven Zweckes kann kein anderer Zweck gesetzt werden; er kann nie zum bloßen Mittel werden. Dann aber liegt „in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs“.

Damit wäre der Begriff des objektiven Zweckes entwickelt; sein Schwerpunkt liegt darauf, daß er Grund des kategorischen Imperativs sein soll. Es bleibt nun seine objektive Realität zu sichern. Das geschieht durch den Hinweis (IV, 428): „der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an

sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“. Oder an andrer Stelle (IV, 429): „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“.

Und nun ist es möglich, den kategorischen Imperativ zu formulieren, den dieses objektive Prinzip — der objektive Zweck — begründet, „woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können“. Er lautet: „Handle so, daß du die Menschen sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“. Wir erblicken den objektiven Zweck, der diesem kategorischen Imperativ zugrunde liegt, die Menschheit als Zweck an sich selbst, nicht etwa de facto bei allen Menschen wirksam, kennen ihn nicht aus Erfahrung und entlehnen ihn nicht daher. Er muß vielmehr „aus reiner Vernunft entspringen“, und es gehört zu seinem Wesen, daß ihn alle vernünftigen Wesen haben sollen, und zwar als Gesetz, das die „oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke“ ausmacht. Dieser von der vernünftigen Natur sich selbst gesetzte Zweck kann als die „Materie“ des guten Willens bezeichnet werden d. h. des Willens, dessen Maxime sich selbst nicht widerstreiten darf und von der Erreichung dieses oder jenes Zweckes abstrahieren muß. Er ist also kein vom Subjekt „zu bewirkender“, sondern ein „selbständiger Zweck“, nur negativ zu denken, und dahin anzugeben, daß ihm niemals zuwidergehandelt werden darf. Das Subjekt aller möglichen Zwecke, das vernünftige Wesen selbst, ist demnach die einzige und allgemeinste Bedingung der Freiheit der Handlungen ihrer Materie nach, insofern es „jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß“.

Schließlich umfaßt das „Reich der Zwecke“ alle diese Subjekte als Zwecke an sich selbst und die eignen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag — „ein Ganzes aller Zwecke in systematischer Verknüpfung“; wobei von dem persönlichen Unterschiede der vernünftigen Wesen und dem Inhalt ihrer Privatzwecke abgesehen wird. In dieser „Ordnung der Zwecke“, der wir als Glieder angehören müssen, können wir uns durch gemeinschaftliche objektive Gesetze verbunden d. h. unter sittlichen Gesetzen denken.

Insoweit kann man von einer „Lehre vom objektiven Zweck“ bereits in der Grdlg. sprechen.

Wir können nunmehr zu einem Vergleich übergehen, um darauf das Verhältnis von M. d. S. und Grdlg. zu bestimmen.

Die Anklänge bieten sich offen genug dar. In beiden Werken liegt die grundsätzliche Unterscheidung vor zwischen subjektiven und objektiven Zwecken; in beiden werden die Begriffe objektiver Zweck und praktisches Gesetz als a priori zusammengehörig vorgestellt, die in irgendeinem Sinne einander „korrespondieren“ d. h. sich gegenseitig fordern. In beiden ist von einem alle objektiven Zwecke zusammenfassenden „Reich“ oder „System“ die Rede, das die reine Vernunft hervorbringen muß. In der Grdlg. wie in der M. d. S. endlich ist es die Menschheit ihrer Idee nach d. h. als vernünftige Natur, die dem Willen zur Vorschrift dient.

Aber freilich: so nahe sich mitunter die beiden Werke zu kommen scheinen, und so stark sie auf einanderhin tendieren mögen, sie kommen nicht recht zur Deckung. Die gleichen Begriffe werden wohl gebraucht, aber nicht in genau demselben Sinn. Und gerade an der entscheidenden Stelle hat Kant Differenzen gelassen, ohne selbst auf irgend welche Ausgleichungsmöglichkeiten hinzuweisen.

Da muß zunächst eine Merkwürdigkeit der Terminologie hervorgehoben werden, die zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Der Begriff des subjektiven Zweckes ist nirgends eindeutig und einwandfrei bestimmt. Den Angaben der Grdlg. zufolge müssen unter subjektiven Zwecken die nicht durch die bloße Vernunft gegebenen Zwecke verstanden werden, die nicht für alle, sondern bloß für das einzelne Subjekt gelten, seine „Privatzwecke“. Sie „sind“ nicht etwa, sondern sie „beruhen“ auf Triebfedern, d. h. subjektiven Gründen des Begehrens. Wie aber können sie dann noch ihrem Zweckcharakter streng definitionsgemäß entsprechen und dem Willen, der als Gesetzesvermögen charakterisiert wurde, „zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung“ dienen? Entweder wir müssen uns das Paradoxon gefallen lassen, daß sich der Wille durch letztlich aus der Sinnlichkeit hergenommene Zwecke selbst, aber heteronom zum Handeln bestimmt, und zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung einen Unterschied annehmen, den Kant selbst nie gemacht hat; oder feststellen, daß Kant einen Artbegriff einführt, der zu seinem Gattungsbegriff nicht paßt bzw. nicht streng als solcher gemeint ist. Dann aber

bleibt als eigentlicher „Zweck“ einzig der objektive übrig, der als Zweck an sich selbst, weil als Subjekt aller Zwecke, existiert.

Nicht besser verhält es sich in der M. d. S. Hier erscheint der subjektive Zweck entweder als etwas, was jeder schlechtweg „hat“, als der sinnlich bedingte Inhalt jeder empirischen Handlung — oder andererseits als das, was der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur erst selbst zum Zweck macht, wenn auch die Neigungen ihn dazu verleiten. Bald sieht es aus, als reduziere er sich auf den sinnlichen Antrieb, bald wieder als müsse er aus einem Vermögen der Wahl entspringen. In seiner Eigenschaft als Zweck müßte er selbstgesetzt sein vermöge eines Aktes der Freiheit (cf. VI, 381). Dann wäre jedoch schon jede beliebige Zwecksetzung eine sittliche Handlung, weil sie einen „kategorischen Imperativ“ in sich schlosse (cf. VI, 385). Dann müßte auch die freie Willkür als das Vermögen, sich für oder gegen das Vernunftgesetz zu entscheiden, aufgefaßt werden (cf. VI, 226). Davon aber will Kant nichts wissen. Er bestimmt zwar die menschliche als freie Willkür, insofern sie von der Sinnlichkeit her „afficiert“, dabei aber durch Vernunft bestimmbar ist (cf. VI, 213/214). Er definiert jedoch ausdrücklich die Freiheit der Willkür negativ als „jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“, positiv als „das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“. Wiederum also befindet sich der Artbegriff nicht in Übereinstimmung mit dem Gattungsbegriff; und es ist mit dem „Zweck überhaupt“ — sogar in so wichtigen Abschnitten wie III und IX der Einleitung zur Tugendlehre — doch nur der „objektive Zweck“ gemeint, wie sehr auch der Wortlaut z. B. in dem Satze (VI, 385) „... so ist es . . . nicht eine Wirkung der Natur, irgendeinen Zweck der Handlungen zu haben“ sich auf den allgemeinen Zweckbegriff zu beziehen scheint.

Abgesehen von dieser Unklarheit im Zweckbegriff jedoch meinen Grdlg. und M. d. S. unter dem „objektiven Zweck“ keineswegs das gleiche. Die Grdlg. kennt ihn lediglich als Bestimmungsgrund des Willens. Sie benutzt das Subjekt, weil es als Selbstzweck existiert, erklärtermaßen nur als negativ-einschränkende Bedingung, als Grund, nicht als Gegenstand eines Gesetzes; als etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, aber nicht als etwas, das oder dessen Idee durch die Handlungen verwirklicht werden sollte. Nur schüchtern deutet sich eine Erweiterung des objektiven Zweckbegriffs an da, wo unter Ausschluß aller subjektiven die von den

vernünftigen Wesen als solchen sich selbst gesetzten eignen Zwecke in das „Reich der Zwecke“ aufgenommen werden. Im übrigen aber sieht die Grdlg. sogar die von der Vernunft gegebenen Zwecke, insofern sie als mögliche Wirkung gedacht sind, für heteronom an und will alle Objekte, die dem Willen zum Grunde gelegt werden, um ihr die Regel vorzuschreiben, von der sittlichen Willensbestimmung ausschließen (cf. IV, 444). Sie sucht den Begriff des objektiven Zweckes bloß formal zu verwenden, bleibt bei dem „jederzeit“ und „zugleich“ und „niemals bloß als Mittel“ stehen und vermeidet es, die „Materie“ des Willens anders denn negativ zu bestimmen.

Nicht so die M. d. S. Sie unterscheidet klar den Willen als Gesetzesvermögen oder die praktische Vernunft, die es mit den Handlungen gar nicht zu tun hat, von der Willkür, dem Vermögen zu Maximen. Und ihre objektiven Zwecke sind „Gegenstände“ für die Willkür oder genauer für die freie Willkür, Materie der von dieser gewollten freien Handlungen, zu denen das Subjekt kraft eines Aktes der Freiheit oder aus reiner praktischer Vernunft kommt. Auf ihre Verwirklichung ist es gerade abgesehen. „Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß sie sich zum Zweck zu machen an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner Tat sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anderes sein als Kultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu tun“ (VI, 386/87).

So treten sich denn Grdlg. und M. d. S. als Repräsentanten zweier entgegengesetzter Richtungen gegenüber: der formale Apriorismus der Grdlg. ist am prägnantesten ausgesprochen in dem Satze (IV, 444): „Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Prinzip der Vollkommenheit den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen

hat: ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will . . .“ Der materiale Apriorismus der M. d. S. aber wird dem gegenüber proklamiert in Worten wie (VI, 380): „Die Ethik gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür) einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand“.

Die Frage nach dem Verhältnis der M. d. S. zur Grdgl. erweitert sich damit ganz von selbst zu der grundsätzlichen nach Sinn, Recht und Grenzen des Formalismus in Kants Ethik.

Vergegenwärtigen wir uns vorerst nochmals, welch eigentümlich verwirrenden Eindruck der Wechsel von formaler und materialer Betrachtung hervorruft. Die Ethik tritt auf als „materiale“ Disziplin, die im Gegensatz zur Logik „es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind“ (IV, 387). Aber schon wird alle „Materie“ als dem Wesen der Sittlichkeit zuwider aus ihr entfernt.

Kaum ist nun mit Hilfe des Prinzips der Autonomie eine rein formale Gesinnungsethik aufgerichtet, da wird die Ethik neuerdings im Sinne einer Tugendlehre als objektive Zwecklehre aufgestellt unter Berufung darauf, daß nur in solcher Gestalt innere Gesetzgebung verbürgt werden könne (cf. VI, 239). Sie steht nun also wieder als „materiale“ Wissenschaft, diesmal an der Seite der formalen Rechtslehre, erscheint jedoch neben dieser eigentlich vielmehr als formal, insofern sie mit ihren „weiten“ Pflichten nur die Maxime der Zwecke gebietet, während die engen Pflichten des Rechts auf die bestimmten Handlungen selbst gehen. Ferner: unterscheidet Kant in der M. d. S. zwar ausdrücklich die ethische Pflicht einerseits, die „bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung“ betrifft „z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse“, und andererseits die Tugendpflicht, die sich auf „einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür)“ bezieht (cf. VI, 383); verkündet dann aber (cf. VI, 396) als höchsten unbedingten Zweck der reinen praktischen Vernunft („der aber immer noch Pflicht ist“), mithin als Tugendpflicht, die Forderung, „daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei“ und zählt dann auch unter den Tugendpflichten die der „Lauterkeit der Pflichtgesinnung“ auf, „da das Gesetz für sich allein Triebfeder ist und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen“ (cf. VI, 387 und 446).

Nach alledem kann die M. d. S. nicht etwa mit der Feststellung abgetan werden, daß sie den früher vertretenen Formalismus leider aufgibt; sondern es muß vielmehr gefragt werden, inwieweit der Gegensatz von Form und Materie geeignet ist, als Gesichtspunkt auf das eigentümliche Gebiet der Ethik angewendet zu werden und wieweit Kant sich mit Erfolg seiner bedient hat. Danach erst ließe sich ein Urteil über die Stellung der M. d. S. in Kants Ethik rechtfertigen.

Der konsequente Formalismus verlegt den sittlichen Wert in das Wie des Handelns, in die Gesinnung, die sich in der gesetzgebenden Form des Wollens kundgibt. Darum muß er auf spezifisch sittliche Inhalte verzichten. Für ihn bleibt es unbeantwortbar, wie es kommt, daß diese Form des Willens materiale Inhalte findet, mit welchen sie sich und zwar vorzugsweise verbinden kann. Ihn kümmert nur, wie das Gesetz, das weiter nichts als diese reine Form gebietet, auf das handelnde Subjekt Einfluß gewinnen, wie der objektive zum subjektiven Bestimmungsgrunde werden mag. Und dies Problem hat Kant auch ganz folgerichtig dadurch zu lösen versucht, daß er die Achtung als ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ konstruiert und durch sie das Sittengesetz zur Triebfeder im Subjekt werden läßt (IV, 401). Sie ist nicht das Gefühlsmedium, vermittelt dessen das Gesetz Eingang in den Willen bekommt — dann bestimmte ja das Gesetz den Willen nicht mehr unmittelbar —, „sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft, dadurch daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft“ (V, 76). Das ist aber auch das Äußerste, was ein strenger Formalismus zu erreichen vermag. Mag er damit nun alle Anforderungen einer Ethik erfüllen können oder nicht, für ihn als Formalismus genügt in der Tat der „einzige“ kategorische Imperativ, den ich mir bloß zu denken brauche um sofort zu wissen, was er enthalte: nämlich die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt und die Gemäßheit der Maxime der Handlung dazu (cf. IV, 421); m. a. W. sein formaler Charakter ist sein ganzer Inhalt, oder es ist kein rein formales Gesetz mehr.

Zweifellos hat Kant diesen Standpunkt intendiert, ebenso zweifellos aber ist es ihm nicht geglückt, denselben strikte durchzuführen, weil er eben unmöglich die Materie als das positiv nicht zu Bestimmende ein für alle Mal auf sich beruhen lassen konnte.

Er versucht in der Grdlg. einerseits, dem „Zweck“ einen formalen Sinn abzugewinnen, andererseits aus der Form heraus doch wieder zur Materie zu gelangen. Indem er dem Terminus „Zweck“ willkürlich den Sinn eines Bestimmungsgrundes für eine formale Gesetzgebung des Willens beilegt, indem er ein formales Gesetz willkürlich „Zweck“ nennt, geraten alle seine Darlegungen, die mit dem Zweckvorzug des vernünftigen Wesens in Zusammenhang stehen, unvermeidlich in zweideutiges Schwanken. Er bringt es geradezu fertig zu definieren (IV, 427): „Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie diese mithin gewisse Triebfedern zu Grunde legen“. Als wenn sich „objektive Zwecke“ ohne Aufhebung ihres Zweckcharakters zu etwas Formalem verflüchtigen ließen und dann doch wieder mit ihrer Hilfe materiale Inhalte zu gewinnen wären. Als eine glatte Durchbrechung des Formalismus ist zu bezeichnen die Art, wie beim dritten und vierten Beispiel zur II. Formel des Sittengesetzes trotz des vorher eigens negativ-formal interpretierten Prinzips der Menschheit als Zwecks an sich selbst ganz unvermittelt die positiv-materialen Pflichten zur eignen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit namhaft gemacht werden. Wozu erst soviel Aufhebens von dem Formalismus, wenn nachher die ihn begründenden begrifflichen Unterschiede doch wieder durcheinander geworfen werden dürfen, wenn es gestattet sein soll, das Subjekt, das nur als Zweck an sich selbst existiert, mit dem Subjekt zu vertauschen, das zum Gegenstand des Willens gemacht wird; und wenn jene rein negative Begrenzung beliebiger Materie, unversehens oder bestenfalls durch die leere Ausflucht eines gewissermaßen kontinuierlichen Übergangs, in die positive Setzung eines bestimmten Gegenstandes als Zwecks verwandelt werden soll. Nur „was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft“ (IV, 424) dürfen die Imperativen der Pflicht aus ihrem „einigen“ Prinzip abgeleitet werden; kurz aus der bloßen Form des Gesetzes lassen sich inhaltlich spezialisierte Imperative als solche nicht entwickeln, sofern sie nicht etwa vorher stillschweigend und unzulässigerweise schon hineingedacht waren. Das hier vorliegende sachliche Problem konnte Kant gar nicht einwandfrei bewältigen, solange er den Unterschied zwischen empirischer und rationaler Materie nicht entdeckt hatte und daher die Reinheit der Sittlichkeit für allein in der Form garantiert, von der Materie als solcher her, aber für bedroht ansehen mußte.

In der M. d. S. gewahren wir denn auch nichts mehr von dieser Unsicherheit in der Auffassung des Zweckbegriffs. Hier hält Kant einerseits an dem sachlich berechtigten Motiv, das in den einseitigen Formalismus hineingedrängt hatte, durchaus fest (VI, 376/77): „... kein moralisches Prinzip gründet sich in der Tat . . . auf irgend ein Gefühl, sondern ist wirklich nichts anderes als dunkelgedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt . . . geht man von diesem Grundsatz ab und fängt vom pathologischen oder dem rein-ästhetischen oder auch von dem moralischen Gefühl (dem subjektiv-praktischen statt des objektiven) d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt; denn Gefühl, wodurch es immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch“. Andererseits aber macht er von der rationalen Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst nun offen und mit voller Entschiedenheit den materialen Gebrauch; den Mangel jener formal gemeinten II. Formel der Grdlg. heben dabei die Worte „dabei er [der Mensch] doch gegen sie [die anderen und sich selbst] auch indifferent sein kann“ deutlich hervor (VI, 395). Er setzt an die Stelle des Subjekts, dem niemals zuwidergehandelt werden darf, positiv das Subjekt, dessen Kultur nach allen Richtungen hin befördert werden soll. So kommt er zu all den Zwecken, die a priori von der reinen praktischen Vernunft gegeben sein müssen. Diese aber gibt ihre Inhalte nicht anders denn in der Form der Pflicht. Damit erst ist das Verhältnis von Pflicht und Zweck, Form und Materie, prinzipiell und endgiltig ins reine gebracht; und es entfällt nun wirklich alle Versuchung, die einzelnen Pflichtgebote ihrem Inhalt nach offen oder versteckt aus dem formalen Sittengesetz herleiten zu wollen. So wird z. B. der kategorische Imperativ der Tugendlehre neu und selbständig aus der reinen praktischen Vernunft deduziert; und auch all die anderen Imperative, auf die die Rechts- und Tugendpflichten gebracht werden, folgen nicht aus dem obersten Grundsatz der allgemeinen Sittenlehre, wie man wohl ursprünglich vermuten sollte, sondern lassen sich unter jenen nur subsumieren, sofern er „überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei“ (VI, 225) und lediglich eine *conditio sine qua non* bedeutet. Aus dem Begriff des kategorischen Imperativs geht weder das System der Metaphysik der Sitten hervor, noch das der ethisch-

praktischen Vernunft. Die Ethik wird vielmehr als Zwecklehre nach dem schematischen Fachwerk logischer Distinktionen und Gruppierungsgesichtspunkte hingestellt. Wenn aber wirklich der Akt der Zwecksetzung den Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet, dann muß man wenigstens von dem einen aus auf den andern hingelangen können. Und in der Tat beschreibt Kant dies Verhältnis von Pflicht und Zweck folgendermaßen (VI, 382): „man kann sich das Verhältnis des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder von dem Zwecke ausgehend die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. . . . Die Ethik aber . . . kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und danach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtgefühl eigentlich garnicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen nach moralischen Grundsätzen begründen müssen“. Von „Ableitung“ aus dem Pflichtbegriff ist in diesen vorsichtigen Wendungen nicht die Rede; wohl aber ist dieser das negative Kriterium der Unterscheidung der rationalen von der empirischen „Materie“. Nur was Pflicht sein kann, was in die Form des Pflichtbegriffs eingeht, kann als objektiver Zweck gelten, der Pflichtbegriff daher auf diese Zwecke hinleiten.

Unser Vergleich von Grdlg. und M. d. S. zeigt wohl deutlich genug, daß der Formalismus, weil zur Lösung aller den Ethiker beschäftigenden Aufgaben unzulänglich, Kant unmöglich genügen konnte. Man mag beliebige Handlungen auf ihre Maxime bringen und diese sodann auf ihre Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetz prüfen, tatsächlich wird die Widerspruchslosigkeit des Wollens in ihr ja garnicht an ihrer reinen Form, allein für sich betrachtet, sondern doch immer im Hinblick auf die in ihr gewollten Inhalte erkannt. Diese müssen so beschaffen sein, daß sie sich mit der gesetzgebenden Form überhaupt vertragen; auf sie kommt es also mindestens ebenso an wie auf diese. Und weiter: niemals ist die gesetzgebende Form, weil sie eben nur eine *conditio sine qua non*,

ein negatives Kriterium ist, die schlechthinnige Garantie für den sittlichen Charakter des Wollens, wie die Rechtspflichten beweisen und z. B. auch der Vorsatz, aus Klugheit wahrhaftig zu sein. Zwar ist in diesem letzteren das Wollen völlig widerspruchsfrei der Form nach, sodaß ich meine Maxime als allgemeines Gesetz wollen kann; und dennoch erkenne ich dieses Wollen als nicht-sittlich daran, daß hier ein beliebiger Zweck zwar in der Form der Pflicht, der Zweck hingegen, der seinem Begriffe nach Pflicht ist, zwar gewollt, aber nicht als Zweck, wie ihm zukommt, sondern nur als Mittel gewollt wird. Der Zweck selber also, der seinem Wesen nach um seiner selbst willen gesetzt zu werden verlangt, gibt uns hier erst die letzte Gewähr für die Sittlichkeit unseres Wollens. Und vollends, wenn wirklich dem handelnden Subjekt in der Ethik bestimmte sittliche Werte vorgestellt und als Normen vorgeschrieben werden sollen, so gilt es nicht, Form und Materie wie zwei feindliche Prinzipien auseinander zu reißen, sondern zu der Synthese von beiden zu gelangen, welche allein dem Sinn dieser Begriffe entspricht. Dieses aber ist die eigentümliche systematische Leistung eben der M. d. S. Das muß gewürdigt werden und ist höher zu veranschlagen als die Tatsache, daß sie sich mit den formalistischen Aufstellungen in Grdlg. und Kr. d. pr. V. nicht deckt.

Als das Form und Materie vereinigende höhere Prinzip dient hier die reine praktische Vernunft, zur Bewerkstelligung der Synthese selbst aber der Begriff des objektiven Zwecks, den sie sowohl aufstellt als realisiert. Denn dieser Begriff bedeutet einen von der bloßen Vernunft aufgegebenen Zweck, der seinem Begriffe zufolge nur durch die zum allgemeinen Gesetz taugliche Maxime vom handelnden Subjekt sich selbst unmittelbar und autonom gesetzt werden kann. Andernfalls er weder Zweck, noch von der Vernunft gegeben, noch Pflicht wäre. In dem Begriffe dieses Zweckes, der an sich selbst d. h. seinem Begriffe nach Pflicht ist, ist das Autonomie-Prinzip schon mitgedacht. Zwecksetzung und Selbstgesetzgebung sind identisch geworden. Der Inhalt involviert also die Qualifikation der zugehörigen Maxime zum Gesetz. In dieser Zwecksetzung verschmäh't die reine praktische Vernunft alle Vermittlung der Neigungen und gibt der Willkür mit dem Gegenstande zugleich ein allgemeines praktisches Gesetz. Der oberste Grundsatz aber der Tugendlehre könnte, da Zweck und Maxime sich wechselseitig in dieser Weise fordern, auch formuliert

werden: setze dir die Zwecke, die an sich Pflicht sind. Form bleibt auch jetzt Form, Materie Materie. Aber es wäre sinnlos, noch an Verletzung des formalen Sittlichkeitsprinzips zu denken. Wir sind hinter die Gegensätze von Materie und Form, Zweck und Pflicht, mittelbarer und unmittelbarer Willensbestimmung zurückgegangen, dahin, von wo aus die sittliche Gesinnung und der Inhalt des Handelns zugleich und gleicherweise autonom bestimmt werden. Die Sittlichkeit in ihrer Reinheit ist nun gesichert, wenn nur die reine Vernunft praktisch ist. Mag sie die Gesinnung vorschreiben, aus der heraus allein Zwecke gesetzt werden sollen, oder die Zwecke, die allein in solcher Gesinnung gesetzt werden können. Sie garantiert die Untrennbarkeit von solcher Materie und solcher Form.

Die Ethik ist aber demgemäß sowohl Pflichten- als Zwecklehre. Sie gibt formal an, wie gewollt werden soll, und material, was gewollt werden soll; die Maxime, nach der, und die rationalen Inhalte, die allein in ihr gewollt werden dürfen. Sie hat eine formale und materiale Betrachtung, die sich beide nicht ausschließen, sondern gegenseitig auf einander beziehen und ergänzen müssen; und es ist für sie kein Rätsel mehr, woher die Inhalte kommen können, die dem seiner Form nach als widerspruchsfrei und allgemein gesetzgebend bestimmten Willen als Gegenstände vorgestellt werden. Verliert damit der Gegensatz von Form und Materie seine konstitutive Bedeutung für die Ethik, so kann man urteilen, daß die M. d. S. zu ihren Vorgängern eine sachlich notwendige Ergänzung bringt und Ansätzen, die aus dem Wesen der Sache heraus bereits in jenen verstohlen und tastend gemacht wurden, zu der ihnen zukommenden Beachtung verhilft. So betrachtet aber, läßt sich das Alterswerk mit jenen anderen, die auch nicht als fertig und in jeder Hinsicht abgeschlossen gelten dürfen, letztlich zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenschließen. Ja wir stehen nicht an, von einer Entwicklung der Kantischen Ethik auch innerhalb der kritischen Epoche zu sprechen, und wollen uns eines Satzes erinnern, der sich bereits in der Kr. d. r. V. findet (III, 520): „Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirisch-bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon“.

An der Lehre vom objektiven Zweck sei nur noch eine Konsequenz hervorgehoben, die sie letzten Endes in sich birgt: es gibt spezifisch-sittliche Inhalte; und sie erfordern die ganz besonders darauf eingestellte Aufmerksamkeit des philosophischen Ethikers. Es geht nicht an, das Wesen des Sittlichen in einem Außer-sittlichen zu suchen wie in dem logischen Kriterium der Widerspruchslosigkeit des Willens. Die gesetzgebende Form der Maxime kann nicht der Grund dafür sein, daß Inhalte wie Treue oder Wahrhaftigkeit als „sittlich“ bezeichnet werden müssen. Umgekehrt: die zum Gesetz taugliche Maxime muß mit jenen „Zwecken“ verbunden werden, weil sie sittlich sind. Die Herkunft solcher „Materie“ aus der reinen praktischen Vernunft mag allenfalls aus dieser Form der Maxime erschließbar und beweisbar sein; sie ist, wie gesagt, eine *conditio sine qua non*, aber nicht positiv das Wesensprinzip des Sittlichen. Jedenfalls deutet die M. d. S. mit ihrer Lehre vom objektiven Zweck hin auf Fragestellungen der Phänomenologie. Es muß innerhalb der Ethik als Ganzem eine Disziplin geben, die die spezifisch-sittlichen Gehalte in einer eigens darauf gerichteten Besinnung erfaßt und hinstellt, und eine andere, welche auf Grund jener Einsichten Normen für das sittliche Urteil und Verhalten ausspricht. Eine Kritik der Kantischen Ethik aber hätte sich keineswegs bloß mit dem Formalismus auseinanderzusetzen, sondern auch zu erwägen, ob Kant die „Materie“ in der M. d. S. ausreichend charakterisiert hat, ob es z. B. genügt, nach dem Leitfaden des rationalen Begriffs der Menschheit „Zwecke“ der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen.

Ist sonach die eingangs gestellte Frage im Wesentlichen beantwortet, so bleibt diese Lehre vom objektiven Zweck doch zu ergänzen durch eine kurze Betrachtung der mehrfach gelegentlich gestreiften Lehre vom kategorischen Imperativ, die mit ihr zugleich in der M. d. S. eine Erweiterung erfährt. Grdldg. und Kr. d. pr. V. haben einzig und allein die Begründung der reinen Ethik im spezifischen Sinne im Auge. Wenigstens ist in ihnen — so allgemein sie sich auch als Wissenschaft von den Freiheitsgesetzen auszugeben scheinen —, von äußerer Freiheit, ihren Gesetzen und juridischer Gesetzgebung wie in der M. d. S. nie die Rede. Ihren Pflichtimperativ entwickeln sie, wie immer er schließlich auch formuliert werden mag, durchaus im Hinblick auf die eigentliche Ethik und zwar im Sinne des Formalismus, mit dem die Autonomie

hier als unzertrennlich vorgestellt wird, d. h. als Ausdruck für die bloße Form des sittlichen Wollens oder der Moralität. So verschieden die mannigfachen Formulierungen des kategorischen Imperativs, um die sich die Grdlg. so eifrig bemüht, zunächst vielleicht anmuten mögen, sie alle sollen nichts anderes darstellen, als Variationen ein- und desselben Gedankens. Sie sollen sämtlich nur das Sittlichkeitsprinzip, die Autonomie, von den verschiedensten Seiten her beleuchten und erfassen und das Sittengesetz der Anschauung und dem Gefühl näher bringen, im Interesse seiner Verwirklichung. Die „ethische Gesetzgebung“, um die es sich hier also handelt, besteht aus dem einen Pflichtprinzip, aus welchem alle speziellen Pflichten, „was die Art der Verbindlichkeit betrifft“ (IV, 424) vollständig aufgestellt werden, und mehr noch: sogar inhaltlich entwickelt werden müßten, wenn es nur ohne „Materie“ ginge, und wenn sich diese aus der Form hervorzaubern ließe; — denn auch die hypothetischen Imperative lassen sich doch, „was die Art der Verbindlichkeit betrifft“ sämtlich aus dem einen Prinzip: wer einen Zweck will, muß auch die Mittel wollen, aufstellen, obzwar sie nicht inhaltlich daraus ableitbar sind.

Indem Kant dagegen in der M. d. S. die ganze praktische Gesetzgebung, das System der äußeren wie inneren Freiheitsgesetze zum Gegenstande macht, indem er außerdem den Zweck als Materie in die ethisch-praktische Gesetzgebung aufnimmt, bedarf er einer Mehrzahl verschiedenartiger kategorischer Imperative, sogar innerhalb der Ethik; diese aber stehen nicht mehr im Verhältnis der Ableitbarkeit auseinander, sondern nur im logischen Verhältnis der Über- und Unterordnung, also des Allgemeinen zum Besonderen. Der fruchtbare Begriff des kategorischen Imperativs überhaupt ist damit nicht aufgegeben; er steht mit dem Formalismus und fällt mit ihm ebensowenig wie der Autonomiegedanke. Er verträgt sich nicht nur mit dem Begriff der objektiven Zwecksetzung, sondern ist mit ihm a priori gesetzt und einerlei. Er bleibt wie bisher die ratio cognoscendi unserer Freiheit, das Wahrzeichen der Autonomie, die Form für die Freiheitsgesetze und verstattet keinen Beweis, sondern muß aus der reinen praktischen Vernunft deduziert werden. Die reine praktische Vernunft aber läßt kategorische Imperative zu, soviel als sie verschieden geartete Pflichten gebietet. So entspricht denn dem Gattungsbegriff der Pflicht überhaupt jener „oberste Grundsatz der Sittenlehre“, sodann aber sind den Hauptarten, den Rechts- und Tugendpflichten ihre besonderen For-

meln zugeordnet und deren Unterarten wiederum, wobei nicht selten an die Imperative der Wolffschen Schule erinnert wird.

Im Besonderen bestätigt der Vergleich diese allgemeine Darlegung. Der oberste Grundsatz der Sittenlehre „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“ (M. d. S. VI, 389) deckt sich zwar mit dem „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kr. d. pr. V., V, 30). Beide sprechen lediglich die Qualifikation der Maxime zum Gesetz in allgemeinster Form aus und enthalten eine rein formale Bedingung, „das formale Prinzip der Pflicht“ (IV, 389). Mehr aber besagt die Formel der Grdlg. (IV, 421): „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ oder: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“. Sie ist spezieller, insofern sie das Gesetz als an den eignen Willen gerichtet zeigt. Jene begreifen unter sich alle Pflichten, auch die Rechtspflichten; diese nur die „ethischen Pflichten“. Die Grdlg. also formuliert allein das allgemeinste Gesetz der „inneren Gesetzgebung“.

Denn ob ich meine Maxime zum allgemeinen praktischen Gesetz erhebe oder mir ein solches zur Maxime mache, beide Male fällt durch meinen Willen das objektive Gesetz mit dem subjektiven Grundsatz und, wenn ich entsprechend handle, der objektive Bestimmungsgrund mit dem subjektiven des Willens zusammen. Indem ich mich an die gesetzgebende Form der Maxime binde, wird das Gesetz oder die Idee der Pflicht Triebfeder, ich handle aus Pflicht, und die Handlung bekommt Moralität anstatt Legalität. Der kategorische Imperativ der Grdlg. ist also genau die Formel für das, was die M. d. S. „ethische Pflicht“ nennt und als das „Förmliche der sittlichen Willensbestimmung“ von der „materialen“ Tugendpflicht unterscheidet. Die ethische Pflicht ist in der Tat die Forderung der reinen Tugendgesinnung und macht die formale Bedingung alles ethischen Verhaltens überhaupt aus. Als solche muß sie denn auch in allen Tugendhandlungen mitverwirklicht, in allen wie immer inhaltlich bestimmten Tugendpflichten eo ipso mitgedacht sein, deren sittlichen Charakter mitkonstituierend. Denn alle die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, müssen um ihrer selbst willen gewollt werden; oder mit anderen Worten sie sind als Pflichten Zwecke und als Gesetze Triebfedern.

Betrachtet man jedoch die reine Tugendgesinnung nicht bloß formal, sondern auch material, so gehört sie zum Inhalt des objektiven Zwecks der Vollkommenheit und kann als Tugendpflicht der Lauterkeit, die man in sich festigen und kultivieren müsse, geboten werden. Die „ethische Pflicht“ ist mithin eine einzige und die Tugendpflichten allein ermöglichen die Einteilung der Ethik. Die Lehre der Grdlg. vom kategorischen Imperativ ist in der M. d. S. ihres ausschließlich formalen Charakters entkleidet; ihr Pflichtprinzip ist als das formale Grundgesetz der ethischen inneren Gesetzgebung bestehen geblieben und wird durch die materialen Sittengesetze zu dem System der inneren Freiheitsgesetze ergänzt.

Abschließend kommen wir zu folgendem Ergebnis: es ist zwar befremdlich, daß Kant bei der Umbildung seiner Gedanken sich nicht selbst mit seinem früheren Standpunkt ausdrücklich auseinandersetzt und den Schritt vom formalen zum materialen A priori nicht ganz unmißverständlich präzisiert. Die Erkenntnis der hier aufgedeckten Gedankenentwicklung kann daher nicht wie eine reife Frucht vom Baum gepflückt werden, sondern liegt sogar eigentümlich versteckt in schwerfälligen Perioden, in Abschnitten, die durch ihre unfertige Komposition und unübersichtliche Anordnung nicht wenig verwirren. Wer dieses durchaus nicht lichtvolle Alterswerk erstmalig oder nur flüchtig betrachtet, mag wohl zweifeln, ob es wirklich von demselben Kant verfaßt sei, den er aus Grdlg. und Kr. d. pr. V. zu kennen glaubt; und nichts wäre leichter, als auf einzelnen ihm entnommenen Sätzen fußend, seine Unvereinbarkeit mit der „kritischen“ Ethik zu behaupten. Trotz alledem konnten wir zeigen, daß diese Umbildung der Gedanken eine im Wesen des Gegenstandsgebietes gegründete Notwendigkeit war. Diese liegt einmal in der aus dem formalen praktischen Prinzip der reinen Vernunft „nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß“ (V, 41) — gar nicht zu bewerkstelligenden Aufgabe einer Ethik als spezialisierten Pflichtenlehre. Und sie liegt zweitens in der Forderung, gegenüber der Rechtslehre, die nur äußerer Gesetze fähig ist, eine innere Gesetzgebung zu ermöglichen, welches geschieht allein durch Gesetze an die Maximen, die sich auf irgend welche materialen Inhalte richten können. Wer jedoch in dieser Wendung zur apriorischen Materie einen Rückschritt erblicken wollte, der hätte die Überlegenheit des

konsequenten Formalismus — der inkonsequente kann auf unser Interesse keinen Anspruch machen — zur Bewältigung der den Ethiker angehenden Probleme überzeugend darzutun.

Die Meinung endlich, Kants Ethik sei ein fertiges Gebilde, durch ein Kennwort z. B. „Formalismus“ hinreichend zu charakterisieren und etwa aus der Grdlg. bereits deutlich zu erkennen, wäre entschieden abzulehnen. Kants Ethik ist ganz im Gegenteil ein Ringen von verschiedenen Tendenzen und mit recht verschiedenen Problemen, das in den uns vorliegenden drei Hauptwerken noch nicht zu völlig abschließender Klarheit gediehen ist. Sonst hätten die Ergebnisse müheloser ausgesprochen, und untereinander in ein deutlicheres Verhältnis gesetzt werden können. Ein zutreffendes Bild von dieser Ethik Kants als Ganzem, derart, daß Verschiedenartiges weder mit gar zu großer Selbstverständlichkeit einander zugesellt noch mit überrascher Energie beiseitegesetzt ist, läßt sich nur gewinnen, wenn man diese drei Werke vergleicht und dann nicht gegeneinander ausspielt, sondern aus ihnen gemeinsam die Summe zieht, wobei darauf Wert zu legen ist, daß jede dieser Hauptschriften ihre spezielle Aufgabe lösen will. Die Grdlg. „ist . . . nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht“ (IV, 392). Die Kr. d. pr. V. „soll bloß dartun, daß es eine reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen“ (V, 3). Das führt sie zu näherem Eingehen auf die Idee der Freiheit und den Zusammenhang von Moral, Religion und spekulativer Metaphysik, wobei sie hinsichtlich der spezifisch-ethischen Fragen zu der Grdlg. kaum etwas wesentlich Neues hinzu bringt. Die M. d. S. endlich besorgt das doktrinale Geschäft, dem die Vorläufer propädeutisch die Bahn frei machen sollen, und strebt zu dem System, nicht nur, indem sie dessen äußerlich-schematisches Gefüge hinstellt und ausfüllt, sondern auch von innen her; nicht mehr unter dem allzustarken Zwang von Gesichtspunkten, die anderswoher stammen, sondern organisch, wie es die Eigenart ihres Gegenstandsgebietes nahelegt.

Der „Alte Kant“ aber ist zu würdigen nicht allein nach dem, was er zu voller Klarheit zu erheben vermocht hat, sondern nicht minder nach den Richtungen, in die seine Gedanken weisen.

Psychologische Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant.

Versuch einer Versöhnung von Transzendentalismus und kritischem
Psychologismus.

Von Dr. **Constanze Friedmann.**

Einleitung.

Zwischen Kant selbst und den Darstellungen der Kantischen Philosophie, den Kommentatoren Kants, scheint eine Lücke zu klaffen, ein ungelöster Rest zurückzubleiben, der wohl daher rühren mag, daß strenge Kantianer wie der vorbildliche Kant-Interpret Kuno Fischer und die sogenannten Neu-Kantianer Cohen, Natorp und Andere nicht ganz dem großen Genius Kants gerecht werden, indem sie das Kantische System nur von einem Gesichtspunkt aus darstellen (allerdings von dem, von Kant selbst an vielen Stellen ausdrücklich hervorgehobenen), während sie die vielen Strömungen, die daneben herlaufen und sich schließlich mit dem Hauptstrom vereinigen, als „unkantisch“ außer Acht lassen. Dadurch werden aber zwei Richtungen der Philosophie, die beide von Kant ihren Ausgangspunkt nehmen, in einen schroffen Gegensatz gebracht; dieser kann vielleicht überwunden werden durch Berücksichtigung der verschiedenen Strömungen des Kantischen Systems sowie der historischen Bedingtheit desselben, aus der Kants Gedankengänge wohl befreit werden müssen, wenn es sich darum handelt, das noch für unsere Zeit Fruchtbare seiner Philosophie auf uns wirken zu lassen. Die ganze neuere nachkantische Philosophie läßt sich in zwei Gruppen bringen — bei aller Verschiedenheit der Systeme, die dann zu einer Gruppe vereinigt werden müssen, — wenn man die Bedeutung, die die verschiedenen Systeme dem Entwicklungsprinzip bei Bestimmung des Apriori zumessen, zum Einteilungsgrund wählt. Es sind dann bei dieser Gruppierung

Namen und Systeme, die in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie immer zusammen genannt zu werden pflegen, auf die beiden Gruppen verteilt und andererseits Systeme in einer Gruppe vereinigt, die auf den ersten Blick sehr. divergent erscheinen. — Die Berechtigung der hier vollzogenen Gruppierung wird sich aus der Darstellung selbst ergeben.

Ich fasse also die transzendental-idealistischen Philosophien auf der einen Seite zusammen und stelle ihnen gegenüber die kritisch-psychologistischen Systeme. I. Für die Transzendentalisten ist charakteristisch, daß sie ein ewiges, unwandelbares, in unserer Vernunft begründetes und letzten Endes immer auf Transzendenz hinweisendes Apriori als Voraussetzung unserer wissenschaftlichen Erfahrung annehmen, das nicht „geworden“ ist, sich im Lauf der Zeit nicht entwickelt haben kann. Sie lehnen daher das Entwicklungsprinzip zur Aufdeckung des Apriori ab, da dieses schon eine Reihe anderer logischer Voraussetzungen in sich trage. Die Vertreter dieser philosophischen Systeme, für die die Namen Cohen, Natorp, Windelband¹⁾, in verwandtem Sinne Rickert kennzeichnend sind, beanspruchen allein in strengem Sinne „Kantianer“ zu sein und berufen sich vor allem in Hinblick auf die Methode auf Kant, der ja bekanntlich das methodologische Problem in den Vordergrund seiner Philosophie gerückt hat: „Sie (die reine spekulative Vernunft) ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaften selbst“²⁾. Die kritische Methode, bei der es sich, wie Windelband ausdrücklich hervorhebt, „um Begründung, nicht um Ursprung der Vorstellungen, um einen neuen Begriff von Apriorität, nicht um psychologische Priorität handle“³⁾, ist bei Kant in der Einleitung zur 2. Ausgabe der Kr. d. r. V. scharf charakterisiert in der Fragestellung: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich“, die spezifiziert wird in die Fragen: „wie ist reine Mathematik möglich, wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen, wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch

1) Windelbands Standpunkt unterscheidet sich darin von dem der Neukantianer, daß er von einem System notwendig geltender Werte aus (des Wahren, Guten, Schönen) die logisch notwendigen Voraussetzungen dieser Werte aufdecken will.

2) Vorr. z. Kr. d. r. V. 2. Ausg. G. Reimer, Berlin 1904.

3) Windelband: Präl. 2. Ausg. S. 320.

ihre Wirklichkeit bewiesen.“¹⁾ — Die Transzendentalisten wollen also aus dem logisch-objektiven Begriff der Erfahrung heraus — wobei für „Erfahrung“ allgemeine und notwendige Erkenntnis zu setzen ist — durch die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, also der Möglichkeit der Mathematik und Naturwissenschaft, die notwendigen Voraussetzungen, das transzendente Apriori, aufdecken, wobei dieses dann rückläufig die Geltung der tatsächlich existierenden Wissenschaften begründen soll. — II. Der kritische Psychologismus nimmt an, daß das Apriori — das sind hier sowohl die Voraussetzungen unserer gewöhnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen wie auch die unserer wissenschaftlichen Erfahrungen — „geworden“ sei, sich in einem Ausleseprozeß gemäß dem Prinzip der Lebenserhaltung, als unsere psycho-physische Organisation herausgebildet habe, auf der dann die wissenschaftlichen Voraussetzungen beruhen, die sich ihrerseits wieder durch dauernde Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, durch Aufhebung von Widersprüchen (Vitaldifferenzen) infolge des allem Organischen wesentlichen Ökonomieprinzips weiter entwickeln. Laas prägt für diese Auffassung, daß alle Wahrnehmungen und Vorstellungen keine „Wesen an sich“ seien, sondern nur für uns gelten, da sie sich eben auf unsere psycho-physische Organisation beziehen, den Begriff des Korrelativismus. „Objekte sind unmittelbar nur bekannt als Gegenstände, Inhalte eines Bewußtseins, cui objecta sunt, und Inhalte nur als Beziehungszentren, als der Schauplatz oder die Unterlage von Wahrnehmungs-(Vorstellungs-)Inhalten, quibus subjecta sunt; die uns unmittelbar bekannten Objekte und Subjekte sind keine ‚Wesen an sich‘, sie beide existieren nur miteinander, sie entstehen und bestehen miteinander, sind aneinander gebunden“²⁾. Und sehr klar präzisiert Simmel den Gedanken, daß unsere Erkenntnisbegriffe, die unsere wissenschaftliche Erfahrung gewährleisten, selbst in dauernder Entwicklung sich befinden: „Mögen in jedem Augenblick auch apriorische Normen die Erfahrung beherrschen, warum sollen nicht auch sie, die doch unsere Naturerklärung bildend, von der anderen Seite gesehen, selbst natürliche Wirklichkeiten sind, eine Entwicklung zeigen, deren kontinuierlicher Fluß sie in keinem Augenblick zu einem systematischen Abschluß kommen läßt?“³⁾ — Die Resultate unserer wissenschaftlichen Erfahrungen

1) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 40.

2) Laas: Idealismus u. Positivismus. I. Bd. S. 282.

3) Simmel: Kant. S. 23.

werden aber in dem Maße, in dem die Erkenntnisbegriffe bewußt zu Werkzeugen der Forschung werden, allmählich immer unabhängiger von unserer psycho-physischen Organisation dadurch, daß die Erkenntnisbegriffe im Laufe der Entwicklung der Wissenschaften unter dem Zwang des Ökonomieprinzips einer immer weitergehenden Reinigung und Säuberung von den ihnen ursprünglich stark inhärierenden anthropopathischen Elementen unterzogen werden^{1) 2)}. — Nach dem hier zur Charakterisierung gewählten Einteilungsprinzip können also unter die Gruppe der kritisch-psychologistischen Philosophien folgende Systeme zusammengefaßt werden: der Empiriokritizismus (Avenarius, Mach) der neuere Positivismus (Laas, Jodl) und die unter den Begriff Transzendentalpsychologismus zusammenzufassende Auffassung und Weiterbildung der Kantischen Philosophie im Sinne von Fries, Bona Meyer, Fr. A. Lange, Otto Liebmann. — Der Charakterisierung des Apriori entspricht bei dieser Gruppe auch die Art seiner Aufdeckung. Sie bedient dich der sogenannten psychogenetischen Methode, die mit Hilfe der Psychologie das in der Erfahrung Gegebene in letzte Elemente, Empfindungen — die nur Abstraktionen darstellen — analysiert und wissenschaftliche Erfahrung aus diesen dann aufbaut, vermitteltst der Gesetze der Assoziation, des Interesses, der Hemmung, der Abstraktion, die mit dem Ökonomieprinzip auf das tiefer liegende Gesetz der Lebenserhaltung zurückweisen. In den Dienst der Psychologie tritt dann auch Ethnologie und Biologie. — Laas hat diese Methode der transzendentalen gegenübergestellt: „Die psychogenetische Methode begnügt sich nicht damit bei den verschiedenen Prinzipien und Axiomen deren tatsächliches Gelten zu statuieren, sondern hierüber hinaus forscht sie nach der Genese jenes Geltens“. Mit dieser Fassung der psychogenetischen Methode deckt sich aber auch teilweise die Absicht von Fr. A. Lange und seinen Anhängern, die das Entstehen des transzendentalen Apriori aufzeigen wollen. Daher ich den Transzendentalpsychologismus in diese evolutionistisch orientierte Gruppe miteinbegreife. — Gegen den Vorwurf von Windelband, daß die Einbeziehung des Apriori in die psychogenetische Untersuchung „den hoffnungslosen Versuch darstelle, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst

1) Vergl. hierzu Mach: Erkenntnis u. Irrtum. S. 147.

2) Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. S. 37.

die Voraussetzung jeder Theorie bildet“¹⁾ muß geltend gemacht werden, daß ebenso wie der Logiker sich keines Widerspruchs schuldig macht, wenn er die logischen Gesetze seinen logischen Untersuchungen zugrunde legt, so auch der Erkenntnistheoretiker die Berechtigung besitzt, mittelst der Prinzipien und Axiome, die er bei anderen voraussetzen und selbst anwenden muß, deren Entstehen in Kulturgeschichte und Psychologie nachzuweisen. — Es ist interessant zu beobachten, daß, wenn Kant als Vermittler von Dogmatismus (Rationalismus) und Epirismus (Sensualismus) gelten kann, indem er die Einseitigkeiten der beiden großen Richtungen in seinem Kritizismus überwindet, die von ihm ihren Ausgang nehmenden Philosophien sich wieder nach diesen beiden Seiten gabeln, nur daß beide Teile von ihm gelernt haben. Auf einer höheren Stufe der Entwicklung kehrt hier der alte Gegensatz von Platonismus und Antiplatonismus wieder²⁾.

Ich will nun in vorliegender Untersuchung an der Hand der wesentlichsten Stellen der Kr. d. r. V., im Einzelnen an der Ableitung der Anschauungsformen Raum und Zeit, der transzendentalen Einheit der Apperzeption, der produktiven Einbildungskraft und des Schemas, weiter an der Ableitung der Kategorie der Kausalität und der auf ihr beruhenden zweiten Analogie der Erfahrung nachweisen, daß Kant bei der Ableitung des Apriori nicht immer streng an der von ihm geschaffenen kritischen Methode festhält und daß daher der auf anderem als transzendentelem Wege gefundene apriorische Faktor der Erkenntnis nicht als transzendental geltend gemacht werden kann. An dieser Inkonsequenz Kants scheinen mir zwei Faktoren in gleichem Maße schuld zu sein und einander zu durchdringen. 1. Der, den ich als historische Bedingtheit des Kantischen Systems bezeichnen möchte und der darin seinen Ausdruck findet, daß Kant insofern rationalistisch und dogmatisch bleibt, als er „den rationalistischen Ausgangspunkt“³⁾ beibehält und „die Existenz der reinen Vernunft im weiteren Sinne, d. h. apriorischer Bestandteil des Erkennens, weniger ein Problem als eine Voraussetzung ist“⁴⁾. 2. Wirkt das Erlebnis, die psychologische Introspektion bei Aufdeckung des Apriori bestimmend mit, indem Kant den Teil der Bewußtseins-

1) Windelband: Präl. 2. Ausg. S. 332.

2) Vergl. die von Laas in „Ideal. u. Pos.“ durchgeführten Schematisierungen.

3) Vergl. Vaihingers Com. I. Bd. S. 6.

4) Ebenda S. 32.

phänomene, der im Erlebnis mit psychologischer Notwendigkeit und Allgemeinheit auftritt, für das logische in der Vernunft begründete Apriori, das die Bedingung notwendiger und allgemeiner Erkenntnis bilde, ansieht. Hierzu wird er durch die rationalistisch-dogmatische Voraussetzung der Existenz der reinen Vernunft als eines Inventars apriorischer Formen und Kategorien verführt, weshalb ich dieser historischen Bedingtheit des Kantischen Systems gegenüber eine kritische Stellungnahme für erforderlich halte. In dieser Untersuchung soll also der Nachweis geführt werden, daß Kant Ergebnisse, die ihm aus dem Erlebnis, aus tiefster Betrachtung des Aktes des Wahrnehmens und Vorstellens fließen, als Antwort auf die transzendente Fragestellung: nach der Möglichkeit der Erfahrung, nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, spezifiziert: nach der Möglichkeit der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, benützt. Die psychologische Notwendigkeit und Allgemeinheit, mit der im Erlebnis ein Teil desselben ausgestattet ist, wird hier weiter zurückgeführt werden auf kinästhetische Elemente, die den von Kant nicht analysierten Anschauungsformen und Kategorien zugrundeliegen und auf die eigentümliche Urerlebnis-Tatsache, daß die den Kinästhesien entstammenden Daten als Unmittelbarstes, als Subjekt gegenüber allem anderen nur Objektivem erlebt werden. So wird aus meiner Darlegung hervorgehen, daß in den von Kant als Bedingungen aller Erfahrung aufgestellten reinen Anschauungsformen und Kategorien noch anthropopathische Elemente enthalten sind und daß gerade diese für die Aufdeckung des Apriori maßgebend waren. — Und so wird letzten Endes die Aufdeckung des theoretischen Apriori aus einem Erlebnis herfließen, ähnlich wie die letzte metaphysische Verankerung des ganzen Kantischen Systems im Begriff der transzendentalen Freiheit auf ein Erlebnis zurückgeht, nämlich auf das erlebte Sollen, die erlebte Willensfreiheit; nach Kants eigenen Worten ist „das moralische Gesetz die Bedingung, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können“. „(Das moralische Gesetz ist die *ratio cognoscendi* für die Freiheit — diese die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes)“¹⁾.

Zur Vermeidung jedes Mißverständnisses will ich hier noch ausdrücklich betonen, daß ich also nicht in das von Riehl an den Auslegern und Kritikern Kants gerügte „psychologische Vorurteil“²⁾

1) Vorr. z. Kr. d. pr. V. S. 5 Anm.

2) Riehl: Kritizismus. 2. Ausg. S. 380.

verfalle. Es liegt mir fern zu behaupten, Kant habe durchwegs untersucht, wie Vorstellungen psychologisch zustandekommen, (auch dieser Gedankengang findet sich in der „Kritik“ und es wird an entsprechender Stelle darauf verwiesen werden) er habe also „die kritische Philosophie auf Psychologie gegründet“; bewußt und absichtlich hat er dies natürlich nicht getan. Hier sollen nur die Erlebnismomente aufgezeigt werden, die zu einer Verquickung von transzendentaler mit psychologischer Methode bei Ableitung des Apriori geführt haben.

So wird meine Darlegung des Kantischen Gedankenganges auch den Weg zu einer Versöhnung von Transzendentalismus und kritischem Psychologismus bahnen, indem sie zeigen wird, daß Kant selbst neben der transzendentalen Methode immer die psychologische benützt und daß er die Ergebnisse beider unbewußt mit einander verquickt.

Jerusalem vertritt in seinem Werke: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ eine der meinen in den Grundzügen verwandte Auffassung Kants, die er durch Aufzählung verschiedener Briefstellen aus Kant zu bekräftigen unternimmt. So sucht er nachzuweisen, daß dieser „die introspektive Arbeit geleistet hat . . . durch ein Versenken in die eigene Tätigkeit einsehen zu lernen, wie unser Verstand tatsächlich vorgehe, wenn er von grundlegenden Begriffen wie etwa Substanz und Kausalität Gebrauch mache“¹⁾. Und an anderer Stelle „wenn also Kant die reine Spontaneität, die Tat des reinen Ich durch seine tiefeindringende introspektive Tätigkeit gefunden zu haben glaubte, so konnte er auf dem Boden der intellektualistischen Psychologie seiner Zeit gar nicht anders, als diese Spontaneität für das reine Denken halten. Er glaubte somit bis zur tiefsten Wurzel des reinen Denkens vorgedrungen zu sein“²⁾. — Auch Bona Meyer ist in seinem Werke „Kants Psychologie“ bemüht, durch eine Zusammenstellung aller in Kants Briefen und Hauptstellen enthaltenen Äußerungen nachzuweisen, daß Kant selbst im Grunde die psychologische Natur der Entdeckung des apriorischen Tatbestandes nicht verkannt habe. Als zwingendsten Beleg führt er folgende Stelle aus Kant an: „Die Durchforschung unseres Erkenntnisbestandes war eine Sache der analytischen und reflektierenden Selbstbeobachtung und konnte auf keinem anderen als diesem psychologischen Wege zum Ziel gelangen“.

1) Jerusalem: S. 12.

2) Jerusalem: Der kritische Idealismus und die reine Logik. S. 15.

Auf eine ausführliche Gegenüberstellung der 1. u. 2. Ausgabe der Kr. d. r. V. muß ich im Rahmen dieser Ausführungen verzichten, wiewohl sie sehr instruktiv wäre, da die Aufdeckung des Apriori aus dem Erlebnis heraus, vermittelt der Introspektion, uns klarer und unverhüllter in der 1. Ausgabe der Kritik entgegentritt als in der 2., in der die transzendente Problemstellung in den Vordergrund gerückt ist. Im Einzelnen wird an entsprechender Stelle auf die Verschiedenheiten der beiden Ausgaben verwiesen werden.

I.

Transzendente Ästhetik.

Ableitung der reinen Anschauungsform Raum.

Entsprechend der Aufgabe, die ich mir in der Einleitung gestellt habe, will ich durch Diskussion der Raumargumente der transzendentalen Ästhetik zu zeigen versuchen, daß die Beweise für die Apriorität des Raumes nicht transzendental geführt werden, was insbesondere durch Vergleich mit der 1. Ausg. der „Kritik“ klar wird. Ferner will ich die Verquickung der transzendentalen mit der psychologisch-introspektiven Methode bis zum letzten Motiv dieser Verquickung, bis zum Erlebnis der Allgemeinheit und Notwendigkeit eines Teiles der Erfahrungstatsachen, zurückverfolgen.

Ich beginne der leichteren Übersichtlichkeit wegen mit der Diskussion des zweiten Raumarguments der transzendentalen Ästhetik; die Berechtigung hierfür wird unmittelbar aus dem Gange der Untersuchung einzusehen sein.

Die Behauptung des zweiten Raumarguments lautet: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt“. Das Beweisargument besteht in der Nichthinwegdenkbarkeit des Raumes: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“. Dies möchte ich nun folgendermaßen erörtern. Es besteht hier, nach meiner Ansicht, eine Verwechslung von Abstraktions- mit Vorstellungsmöglichkeit. Das einheitliche Erlebnis des räumlich bestimmten Gegenstandes, das wir einzig und allein tatsächlich haben, kann infolge der Variabilität der einzelnen Elemente desselben, sehr leicht analysiert werden in Farbe, Licht und Form oder Raum, wobei wir dann zum Zwecke wissenschaftlicher Betrachtung nur eines dieser Ele-

mente ins Auge fassen und von den beiden anderen abstrahieren, ohne daß auch wirklich eines dieser Elemente allein vorgestellt werden könnte¹⁾. Bei Kant nun bildet die Vorstellungsmöglichkeit des Nichtseins des Raumes das Beweisargument für seine Apriorität. Hierin liegt nun inbegriffen, daß Kant den Raum allein — ohne darin enthaltene Gegenstände — für eine Vorstellungsmöglichkeit²⁾ hält, während dieser nur ein Abstraktionsprodukt darstellt: Kant also Abstraktions- mit Vorstellungsmöglichkeit verwechselt. Weiter ist zu fragen, warum — wenn schon eine Verwechslung von Abstraktions- mit Vorstellungsmöglichkeit vorliegt — nicht auch das zweite Abstraktionsprodukt (die Gegenstände) als allein vorstellbar angesehen wird, warum also gerade die Nichtvorstellbarkeit des Nichtseins des Raums für Kant so evident ist. Hier scheint mir nun das Motiv dafür ein psychologisch-introspektives zu sein, nämlich in der nicht weiter zu analysierenden Erlebnis-Tatsache der Subjektivität der den Kinästhesien entstammenden Daten zu bestehen. Die Raumanschauung bei Kant, die „nichthinwegdenkbar“ sein, die „schon zum Grunde liegen“ soll, ist eben unsere entwickelte Raumanschauung, die neben den ursprünglichen Raumempfindungen Assoziate von Bewegungs- und Gleichgewichtsempfindungen enthält. Für die hier vertretene Ansicht ist also die Alternative: Empirismus oder Nativismus — gar nicht von Belang, da auch der Nativismus nicht leugnet, daß Kinästhesien die entwickelte Raumanschauung mitkonstituieren³⁾.

Es erscheint demnach verständlich, daß Kant die Raumanschauung, die er durch Elimination „der Gegenstände“ erhalten und nicht weiter analysiert hat, infolge der sie mitkonstituierenden kinästhetischen Elemente als subjektive Anschauungsform betrachtet. Das Erlebnis der Subjektivität tritt hier mit einem so starken psychologischen Zwang auf, daß die psychologische Notwendigkeit mit der logischen verwechselt wird.

Die Trennung in Form und Inhalt, die bei Kant als petitio

1) Vergl. Jodl: Psychologie. 1. Bd. S. 371.

2) In den Antizipationen der Wahrnehmung erklärt Kant, daß leerer Raum und leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrungen sein können, was mit den Ausführungen der transzendentalen Ästhetik in Widerspruch steht.

3) Vergl. Stöhr: Psychologie. S. 215.

principii charakterisiert werden muß und die — wie noch zu zeigen sein wird — die unausgesprochene¹⁾ Voraussetzung für das erste Beweisargument bildet, findet ihr psychologisches Motiv in demselben Erlebnis, eben darin, daß ein Teil der Bewußtseinstatsachen als hinwegdenkbar, als nicht zum Ich gehörend, erlebt wird, während der andere Teil, der in sich kinästhetische Elemente enthält, als fester Kern, als Unmittelbarstes, zum Subjekt Gehörendes, aufgefaßt wird. — Damit wäre auch ein in der menschlichen Natur (Konstitution) begründetes psychologisches Motiv für die durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchziehende Trennung in Form und Inhalt, Subjekt und Objekt gegeben. Diese Trennung wird von Stöhr auf „Sprachzwang“ zurückgeführt, während ich glaube, daß umgekehrt die Gliederung des Satzes in grammatisches Subjekt und Prädikat auf diesem Urerlebnis beruht.

Der Schlußsatz des zweiten Raumargumentes: „Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“ — verdankt also letzten Endes dem psychologischen Erlebnis seine Begründung.

Ich komme nun zur Diskussion des ersten Raumargumentes. Die Behauptung desselben lautet: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen werden kann“. Der Beweis für diese Behauptung liegt in den Worten: „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“. Nun ist zu fragen, was dieser Beweis eigentlich besage und die Antwort muß dahin gehen, daß hier die Priorität der Raumvorstellung vor jeder wirklichen Wahrnehmung wieder nur behauptet wird und daß diese Behauptung ihr Beweisargument nur in der schon früher vollzogenen Trennung in Form und Inhalt²⁾ besitze. Es handelt sich hier also einerseits nur um eine anthropologisch-psychologische³⁾ Apriorität des Raumes,

1) Vergl. Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 165.

2) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 50.

3) Vergl. oben S. 318 u. Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 176.

andererseits wird die Trennung in Form und Inhalt „als eine außerordentlich wichtige aber latent bleibende Prämisse benützt“¹⁾. Die Trennung in Form und Inhalt wurde aber auf ein Erlebnis²⁾ zurückgeführt, dessen Evidenz Kant dazu verführt, nicht zu merken, daß er hier eine *petitio principii* begeht. — Der Schlußsatz des 1. Raumarguments lautet dann: „Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus dem Verhältnis der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“. Hier ist nun zu betonen, daß in den meisten Darstellungen³⁾ der Kantischen Philosophie die zweite Hälfte des Schlußsatzes: „sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“ als Beweisargument für die Apriorität des Raumes aufgefaßt wird. Aber abgesehen davon, daß es sich hier nicht um einen Beweisgrund, sondern schon um den Schlußsatz handelt, ist auch das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung aus folgendem von Vaihinger⁴⁾ sehr gut formulierten Grunde auf diese Stelle nicht anwendbar: „Daß jene späteren Bedeutungen des Prinzips der Möglichkeit der Erfahrung nicht auf die Ästhetik, und also speziell nicht auf diese erste Stelle, in welcher der Ausdruck auftritt, übertragbar sind, lehrt ja schon folgende einfache Betrachtung. Sowohl in der Analytik der Begriffe als in der der Grundsätze hat 'Erfahrung' eine ganz andere Bedeutung als hier; nämlich jene stringente Bedeutung — streng gesetzmäßiger Zusammenhang der Einzeldinge. Aber davon ist hier in der Ästhetik noch gar nicht die Rede. Es ist ja die stets wiederholte Lehre Kants, daß jener strenge Zusammenhang = Erfahrung erst den kategorialen Funktionen verdankt werde, nicht aber schon den Anschauungsformen. Diese bringen mit dem Empfindungsmaterial zusammen erst die Wahrnehmung hervor, noch nicht die gesetzmäßige Erfahrung. Schon aus diesen Gründen ist es gänzlich unberechtigt, jene späteren Bedeutungen des Prinzips der Möglichkeit der Erfahrung in die Ästhetik herüberzutragen; denn wenn hier davon die Rede ist, daß 'die äußere Erfahrung nur durch die Raumvorstellung allererst möglich sei', so ist dabei die

1) Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 165.

2) Vergl. oben S. 321.

3) Vergl. Vorländer: Gesch. d. Philos. 2. Bd. S. 193.

4) Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 175.

Erfahrung nicht im stringenten Sinne gemeint, sondern hier ist Erfahrung ebensoviel wie Wahrnehmung“.

Durch Berücksichtigung der 1. Ausg. der Kritik wird es nun ganz klar, daß die in der metaphysischen Erörterung des Begriffes vom Raum — die Überschrift ist in der 1. Ausg. noch nicht vorhanden — nicht transzendental (aus der Möglichkeit der Mathematik), sondern, wie gezeigt, psychologisch-introspektiv abgeleitete Apriorität des Raumes ihrerseits das Fundament der Mathematik abgibt. Das 3. Raumargument der 1. Ausg. lautet: „... Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori usw“. Hier ist also von transzendentaler Fragestellung, nach den Bedingungen der Möglichkeit der Mathematik, deren Tatsächlichkeit erwiesen sei, gar nicht die Rede. Die Apodiktizität der Mathematik ist hier nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern das Ergebnis¹⁾ und gründet sich auf die Notwendigkeit der Apriorität des Raumes, die aber nur — wie gezeigt wurde — eine psychologische ist. In der 2. Ausg. der Kr. d. r. V. ist nun die transzendente Ableitung der Apriorität des Raumes in dem hier eingefügten Kapitel „Transzendente Erörterung des Begriffes vom Raum“ anscheinend unabhängig von der „metaphysischen“ vollzogen. Auf die transzendente Frage, nach der Art der Vorstellung des Raumes als Bedingung der Möglichkeit der Geometrie, als einer Wissenschaft, welche die Eigenschaften desselben „synthetisch und doch a priori“ bestimmt, wird die Antwort gegeben: der Raum müsse „apriorische Anschauung“ sein. Und der letzte Absatz dieses Kapitels lautet dann: „Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Ähnlichkeit hätte, kann an diesen Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden“. Daß auch hier die schon bewiesene Raumtheorie nachträglich zur Fundierung der Mathematik benützt wird²⁾, ist wohl eine nicht abzuweisende Auffassung, wenn dies auch in der 2. Ausg. nicht so offenkundig geschieht wie in der ersten.

Das Ergebnis dieser Darlegung ist also, daß trotz der An-

1) Vergl. Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 337.

2) Ebenda S. 338.

fassung des Problems von zwei Seiten in der zweiten Ausgabe — nämlich sowohl von der synthetischen und der analytischen als auch von der psychologischen und transzendentalen — der ursprüngliche Gedankengang (der synthetisch-psychologische) der maßgebende bleibt und daß so die psychologisch abgeleitete Apriorität des Raumes die Basis der Möglichkeit der Geometrie bildet¹⁾.

Weiter ist noch zu zeigen, daß dieser Verquickung von transzendentaler mit psychologischer Methode bei der Ableitung der Apriorität des Raumes parallel geht die Identifikation unserer entwickelten Raumanschauung mit dem euklidischen Raumbegriff. — Dem Beweise, daß der Raum (der der Geometrie zugrundeliegende) Anschauung und nicht Begriff sei, sind ja bekanntlich das 3. und 4. Raumargument der transzendentalen Ästhetik der 2. Ausgabe der Kritik gewidmet. — Diese Identifikation war für Kant noch möglich, weil er nur die euklidische Geometrie kannte, deren Sätze für den euklidischen dreidimensionalen Raum gelten. Dieser entspricht aber unserer entwickelten Raumanschauung und infolgedessen können in ihr die Sätze der euklidischen Geometrie anschaulich gemacht werden. Stöhr²⁾ sagt: „Der physiologische Sehraum wird durch Kinästhesien nicht optisch zum euklidischen gestaltet, wohl aber ausgedeutet“, was ich so auffassen möchte: wir haben optisch keinen dreidimensionalen homogenen Raum, faktisch aber, als Bewußtseinsphänomen haben wir durch Assoziate von Tast-, Bewegungs- und Gleichgewichtsempfindungen mit dem ursprünglich physiologischen „relievierten“ Sehraum einen dreidimensionalen Raum, der begrifflich erfaßt, zum euklidischen wird. — Kant wurde nun durch die noch nahe Beziehung des euklidischen Raumbegriffes zu unserer entwickelten Raumanschauung, die er ja nicht weiter analysiert, vor allem durch die Dreidimensionalität beider dazu verführt, sie zu identifizieren und so die psychologische Notwendigkeit, mit der sich die Raumanschauung kundtut, als logische Voraussetzung, als Bedingung der Geometrie, hinzustellen. So allein wird es für ihn möglich, das Resultat der metaphysischen Erörterung des Begriffs vom Raum als Antwort auf die transzendente Frage,

1) Auch der Beschluß der transzendentalen Ästhetik, der die transzendente Problemstellung resp. — Lösung in den Vordergrund rückt, — sowie die diesem vorangehenden Absätze II, III, IV sind Zugabe der 2. Ausgabe.

2) Stöhr: Psychol. S. 219.

nach der Art der Vorstellung des Raumes, als Bedingung der Möglichkeit der Geometrie, zu benützen. Hierin zeigt sich auch die historische Beschränkung¹⁾ der transzendentalen Methode. Wären zur Zeit Kants die nichteuklidischen Geometrien bekannt gewesen, so hätte er den euklidischen Raum niemals als alleinige Voraussetzung der Geometrie aufstellen können. So wäre er aber vor der Identifikation von Raumbegriff, als Voraussetzung einer Wissenschaft, mit psychologisch gegebener, entwickelter Rauman-schauung und den aus dieser Gleichsetzung sich ergebenden Konsequenzen bewahrt geblieben.

Ableitung der reinen Anschauungsform Zeit.

Der Gedankengang des ersten Teiles dieses Abschnitts ist ähnlich dem des vorhergehenden. Statt ihn also ausführlich dar-zulegen, berufe ich mich auf das daselbst Gesagte und beschränke mich hier auf das Wesentlichste.

Das 1. Zeitargument ist parallel dem 1. Raumargument gebaut. Das dort Ausgeführte gilt in analoger Weise auch hier. Wieder handelt es sich nur um eine Priorität — hier der Zeit vor der tatsächlichen Vorstellung des Zugleich- und Aufeinanderfolgens. Das Beweisargument „Denn das Zugleichsein oder Aufeinander-folgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“, beruht auch hier auf der als „petitio principii“ eingeführten Trennung in Form und Inhalt, die — wie schon ausgeführt — auf ein Erlebnis zurückgeht. Der Schlußsatz gibt nochmals „eine erläuternde Be-schreibung des Beweisarguments“²⁾.

Das zweite Zeitargument — wobei vorläufig das der 1. Aus-gabe berücksichtigt werden soll — ist ebenfalls parallel dem 2. Raumargument gebaut. Auf die Fassung desselben in der 2. Ausgabe werde ich noch zurückkommen.

Den Beweisgrund für den Schlußsatz — conclusio — „die Zeit ist also a priori gegeben“ — bildet die Nichthinweg-denkbarkeit der Zeit, ihre absolute Notwendigkeit, also ein psychologisch-introspektives Motiv: „Diese (die Erscheinungen) können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (die Zeit) kann nicht aufgehoben werden“. Hier sind wieder die zwei Momente zu be-

1) Vergl. Max Scheler: Die transzendente und die psychologische Methode.

2) Vergl. Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 368.

achten: 1. die Verwechslung von Abstraktions- mit Vorstellungsmöglichkeit und 2. die Behauptung der Nichteliminierbarkeit nur des einen Abstraktionsproduktes, der Zeit. Daß es sich bei Kant um eine Verwechslung von Abstraktions- mit Vorstellungsmöglichkeit handelt, wird dadurch klar, daß die Vorstellung einer leeren Zeit eine Unmöglichkeit darstellt. „Würde es möglich sein, das Bewußtsein von allen Inhalten und Veränderungen zu entleeren, so würde die Wahrnehmung der Zeit verschwinden; niemals aber die Wahrnehmung einer leeren Zeit entstehen“¹⁾.

Durch Abstraktion von den qualitativ differenten Inhalten gelangen wir zum Begriff einer leeren Zeit, der aber absolut nicht identisch ist mit der Vorstellung einer leeren Zeit, wie überhaupt Zeitbegriff und Zeitvorstellung auseinandergehalten werden müssen. — Das, was wir erleben, sind immer nur zeitlich bestimmte Erscheinungen d. h. gleichzeitige oder aufeinanderfolgende Bewußtseinsinhalte. Wird von den Inhalten möglichst abstrahiert, so hat es den Anschein, als ob die Zeitvorstellung allein übrig bliebe. In Wirklichkeit sind in diesen Zuständen „des Zwielfichts unseres Bewußtseins“ — nach einem Terminus von Wundt — immer noch unbestimmte, nicht mehr eliminierbare Inhalte gegeben: der Schlag unseres Herzens, unser Atmen, die Schwankungen unserer Aufmerksamkeit, Fragmente von Worten und Sätzen, die durch den Kopf gehen²⁾. An diesen rhythmischen Prozessen nun hängt unser entwickeltes Zeitbewußtsein, die Zeitvorstellung³⁾, wie wir sie erleben. Sie läßt sich in ursprüngliche Zeitempfindungen, Spannungs- und Vitalempfindungen auflösen, die auf den periodischen, vitalen und motorischen Prozessen der Aufmerksamkeitsschwankungen beruhen. Da diese Inhalte nun einerseits sehr unbestimmt sind und nicht deutlich zu Bewußtsein kommen, anderseits gar nicht eliminierbar, so hat Kant sie nicht mehr als Inhalte aufgefaßt, sondern er glaubte in diesem Stadium der Abstraktion von bestimmten Inhalten, schon bei

1) Jodl: Psychol. 2. Bd. S. 170.

2) Vergl. hierzu James: Psychol. S. 282 und Mach: Erk. u. Irrtum u. Anal. d. Empfindungen.

3) Ich gebrauche synonym: Zeitbewußtsein, psychologische Zeit, Zeitvorstellung, Zeitanschauung, Dauer. Zeitvorstellung schließt eigentlich auch die vorgestellte Zeit in sich. Hier ist dieser Bedeutungsunterschied vernachlässigt, weil bei Kant Zeitvorstellung gleichbedeutend mit Zeitanschauung gebraucht ist. — Zum Begriff „Dauer“ vergl. Bergson: „Zeit u. Freiheit“, „Schöpferische Entwicklung“.

der Vorstellung der Zeit als solcher angelangt zu sein. Gerade die psychologische Notwendigkeit aber, mit der diese vitalen und motorischen Prozesse sich im subjektiven Erlebnis spiegeln, hat Kant die Sicherheit gegeben, von der Vorstellung der Zeit, für die er diese nicht weiter analysierten Erlebnisse nahm, zu sagen, daß sie selbst nicht aufgehoben werden könne, „ob man ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann“.

In der 2. Ausgabe ist das 2. Zeitargument nicht ganz parallel dem 2. Raumargument gebaut. Durch den Einsatz „als die Bedingung ihrer Möglichkeit“ ist die absolute Notwendigkeit ganz in die relative verwandelt. Kant ist hier wie überall in der 2. Ausgabe viel vorsichtiger; er verfährt strenger transzendental, „hat aber durch diesen Zusatz den eigentlichen Beweisnerv getötet“¹⁾. Man sieht auch hier, daß die Aufdeckung des Apriori aus dem Erlebnis, also die psychologische Motivation die ursprüngliche war und daß die transzendente nachträgliche Einkleidung das ganze Argument seiner Beweiskraft beraubt.

Das 3. Zeitargument, das in der 1. und 2. Ausgabe der „Kritik“ gleichlautet, ist parallel gebaut dem 3. Raumargument der 1. Ausgabe. Hier wird aus der Apriorität der Zeitvorstellung, — die aber, wie gezeigt, nur psychologisch im 1. und 2. Zeitargument deduziert wurde — die Apodiktizität der Zeitaxiome abgeleitet. Auch hier muß also gelten, was an entsprechender Stelle in analoger Weise schon von der Apodiktizität der Geometrie gesagt wurde, daß die Apodiktizität der Zeitaxiome nicht ein Ausgangspunkt, sondern ein Ergebnis sei²⁾. In dem erst in der 2. Ausgabe eingefügten Kapitel „Transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit“ beruft sich Kant auf Nr. 3 der metaphysischen Erörterung, wodurch es also ganz klar wird, — worauf schon bei Besprechung der transzendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum hingewiesen wurde —, daß Kant in der transzendentalen Erörterung das Ergebnis der metaphysischen verwendet, die Zeit also nicht transzendental („Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt“), als Voraussetzung der Bewegungslehre deduziert, sondern psychologisch-introspektiv aufgedeckt wurde, hier also eine

1) Vergl. Vaihinger: Kommentar. 2. Bd. S. 370.

2) Vergl. oben S. 324.

Verquickung von transzendentaler mit psychologischer Methode vorliegt.

Dieser geht wieder parallel die Identifikation der von Kant nicht weiter analysierten Zeitvorstellung, der Zeit als Erlebnis, der Dauer — mit der Zeit als Begriff, die die Voraussetzung der Mechanik bildet, mit der objektiv metrischen Zeit. — Dem Beweis, daß die Zeit (die der Bewegungslehre zugrundeliegende) nicht Begriff, sondern Anschauung sei, sind ja bekanntlich das 4. und 5. Zeitargument gewidmet. — Die metrische Zeit hat sich aus dem Zeitbewußtsein heraus entwickelt. Mach sagt: „Ohne Zweifel liegt in der Verwendung dieser Mittel (all der periodischen Vorgänge, die im Organismus reichlich vertreten sind) der Anfang der physikalischen Chronometrie“¹⁾. Im Altertum soll die subjektiv-psychologische Zeit direkt zur Zeitmessung benützt worden sein. So erzählt der Diener Ataxerxes in Hebbels „Herodes und Mariamne“, daß er am Hof des Satrapen Uhr gewesen sei. — Der zwanzigjährige Galilei fand das Gesetz: die Quadratwurzeln aus den Pendellängen verhalten sich wie die Schwingungsdauern, indem er die Schwingungsdauer von an langen Ketten schwingenden Kirchenampeln mit seinen Pulsschlägen verglich²⁾. — Die metrische Zeit also, die auf der Zeitvorstellung beruht und sich aus ihr entwickelt hat, ist Voraussetzung der Mechanik. Sie wird durch Vergleichung physikalischer Vorgänge untereinander mittelst des Raumvikariates gewonnen. Nur durch die Identifikation der Zeitvorstellung mit der metrischen Zeit wird es für Kant möglich, das Ergebnis der metaphysischen Erörterung als Antwort auf die transzendente Frage, nach der apriorischen Bedingung der Bewegungslehre, zu benützen, d. h. die psychologisch aufgedeckte Zeitvorstellung als Voraussetzung der Möglichkeit der Bewegungslehre aufzustellen.

Die Identifikation von Zeitanschauung mit Zeitbegriff kommt aber noch an anderer Stelle zum Ausdruck, dort, wo Kant die Phänomenalität unserer inneren Zustände darauf gründet, daß „wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen, daß wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der

1) Mach: Erk. u. Irrtum. S. 422.

2) E. Lecher: Lehrbuch der Physik. S. 36.

Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des innern Sinns gerade auf dieselbe Art wie Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen usw.“¹⁾. Erst hierin erblickt er die innere Berechtigung der Lehre, daß „wir uns selbst nur so anschauen wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden“, d. h. daß wir „unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist“ erkennen, während er sie als Folge aus der Trennung in Form und Inhalt in der transzendentalen Ästhetik noch als „widersprechend“ empfand, als „das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des innern Sinns auffallen mußte“²⁾. Es ist aber nach dem Vorhergesagten klar, daß der hier als Beweis für die Phänomenalität der inneren Zustände angeführten Projizierbarkeit der Zeit in den Raum eine unbewußte Verquickung von Zeitanschauung mit Zeitbegriff zugrundeliegt, da diese ebenso wie die Behauptung, daß die Gerade als Symbol der Zeit vorgestellt werden könne, nur für die metrische homogene Zeit, den Zeitbegriff Geltung hat, während die psychologische Zeit, die Zeitanschauung, „die Form des innern Sinns, die das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustand bestimmt“, die heterogene, untrennbar von den Bewußtseinsinhalten ein für alle Male mit diesen verschwindende Zeit nicht als Linie vorgestellt und abgemessen werden kann. — Daß Kant in der Geraden ein adäquates Symbol der Zeitanschauung erblickt, hat vielleicht auch darin seine psychologische Wurzel, daß diesem Symbol — wie bei Besprechung der produktiven Einbildungskraft noch ausgeführt werden wird — eine motorische Reaktion mit der subjektiven Erlebnisseite des Spontanitätsgefühls zugrunde liegt und daß hierin eine innere Verwandtschaft mit der psychologischen Notwendigkeit der Zeitanschauung, die auf die uneliminierbaren rhythmischen vitalen Prozesse zurückgeführt wurde, erlebt wird. — So führt die unbewußte Identifikation von Zeitanschauung und Zeitbegriff Kant zu verhängnisvollen Konsequenzen, indem die hierauf beruhende Lehre von der Phänomenalität des eigenen Selbst das Kant'sche System in Widersprüche verwickelt, die nur durch die Sprengung seiner Grenzen aufgelöst werden können. Das Problem

1) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 122.

2) Ebenda S. 120.

der Freiheit wird innerhalb des konsequenten Kantischen Kritizismus unlösbar; ihre Lösung und Erfüllung kann die Freiheit nur in einem intelligiblen Reich finden.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Bergson von einem ganz anderen Ausgangspunkte. Er sagt: „Kants Irrtum bestand darin, daß er die Zeit als ein homogenes Medium auffaßte“ und so die „Dauer“ mit dem Zeitbegriff identifizierte — infolgedessen „die symbolische Repräsentation des Ich mit dem Ich selbst“¹⁾. Damit werde aber unser in der Dauer verfließendes, sich organisierendes Ich zu einem Phantom-Ich, die psychischen Tatsachen könnten nur erfaßt werden, indem sie nebeneinander gereiht und von einander geschieden werden, innerhalb ihrer müßte dann aber dieselbe Kausalität herrschen wie in den äußeren Erscheinungen, weshalb die Freiheit, für die es hier keinen Platz geben könne, in ein intelligibles Ich gerettet werden müsse. — So kommt denn Bergson vom Begriff der Dauer aus zum gleichen Ergebnis wie wir, die wir von der Verquickung transzendentaler mit psychologischer Methode bei Kant ausgehend, die Identifikation der heterogenen, diskreten Zeit, der Zeitanschauung mit der homogenen, kontinuierlichen, verräumlichten Zeit, dem Zeitbegriff nachgewiesen haben.

II.

Transzendente Analytik.

Die metaphysische Deduktion der Kategorien, ihre Aufdeckung an der Hand der Urteilstafel, will ich hier übergehen. Sie wird damit motiviert, daß der Verstand, der mittels seiner Formen Ordnung des Mannigfaltigen „Erfahrung“ zustande bringe, die Urteilsformen der formalen Logik konstituiere. Ich wende mich der transzendentalen Deduktion der Kategorien zu, die diese als Bedingungen der Erfahrung nachweisen, ihr „quid iuris“ erweisen will. „Die Möglichkeit einer Verbindung überhaupt“ sei ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft. Die Kategorie setze schon Verbindung und Einheit voraus²⁾. „Also müssen wir diese Einheit noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.“ Diese letzte Einheit, auf die die Kategorien als auf ihre

1) Bergson: Zeit u. Freiheit. S. 182.

2) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 108.

Basis zurückweisen, ist die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption.

Die transzendente Einheit der Apperzeption.

Nirgends wird es so klar, daß Kants Transzendentalismus letzten Endes im ursprünglichen Erlebnis gipfelt, wie an dem höchsten entscheidendsten Punkte seiner theoretischen Philosophie, bei der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption. So wie das erlebte Sollen die Voraussetzung für das Bewußtwerden der Freiheit bildet und somit den Ankerpunkt für die Auflösung der Antinomien und den Aufbau einer Metaphysik als eines Postulatensystems, so bildet das Erlebnis der Spontaneität und Aktualität die Grundlage der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Allerdings kann hier die Verquickung von transzendentaler mit psychologischer Methode nicht so scharf nachgewiesen werden wie dies in den vorhergehenden Kapiteln geschah; dennoch ist es für denjenigen, der sich in das Wesen der transzendentalen Apperzeption versenkt, besonders evident, daß Kant hier aus dem Erlebnis geschöpft hat. Die analytische Einheit der Apperzeption, die darin bestehen soll, daß die in der Anschauung gegebenen Vorstellungen als mir zugehörend, als die meinen aufgefaßt werden „ist nur unter der Voraussetzung der synthetischen möglich“. Es genügt noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, da das empirische Bewußtsein an sich zerstreut ist und ohne Beziehung auf die Identität des Subjektes, sondern erst dadurch, daß ich eine Vorstellung zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin, wird die Beziehung auf die Identität des Subjekts geschaffen. Der „Aktus der Spontaneität“ also, der sich in der Vorstellung des „Ich denke . . .“ kundgibt, schafft die Einheit des Selbstbewußtseins. Kant sagt: „... Der Gedanke, diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen usw.“. Während in der empirischen Apperzeption Vorstellungen mit Bewußtsein begleitet werden, wird in der transzendentalen Apperzeption die Apperzeptionstätigkeit selbst apperzipiert oder sie muß zumindest apperzipiert werden können. Dies die Bedeutung des „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“.

Es handelt sich also für uns darum zu begreifen, was diese reine Spontaneität, dieses „Ich denke . . .“ seinem innersten Wesen nach ist und den Beweggrund aufzudecken, der Kant dazu veranlaßt, hierin „die Voraussetzung der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt“, die letzte Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis durch Kategorien zu erblicken. Wenn wir, um dies festzustellen, in analogiam zu unserer Kritik der Raum- und Zeitanschauung hier vorgehend, zunächst im gegebenen komplexen Bewußtseinsvorgang von den Vorstellungen abstrahieren, so bleibt etwas im Bewußtsein zurück, das vorstellt, das Verbindungen herstellt; dem Objekt steht das Subjekt gegenüber und dieses erfassen wir als unser empirisches Ich. Gehen wir nun aber auf dem Wege der Abstraktion weiter, so gelangen wir schließlich zu einem aller Inhalte entleerten Ich, von dem wir kaum etwas auszusagen vermöchten; dennoch hat gerade dieses letzte Band der wechselnden Bewußtseinsinhalte für uns vollste Realität; je weniger wir von diesem Ich wissen, umso intensiver fühlen, erleben wir es. Das, was wir hier erleben, ist das Gefühl unserer eigenen Spontaneität und Aktualität, das Minimum des empirischen Ich, das inhaltlich unbestimmbar ist und immer dort vorhanden, wo ein Ich sich noch als Ich begreift. — Die psychologische Notwendigkeit, mit der dieses latente Aktionsgefühl erlebt wird, ist für Kant bestimmend, darin das logische, transzendente Ich zu erblicken.

Wir wissen auch, daß bei vollständiger Hingabe an das Objekt dieses latente Aktionsgefühl schwindet und daß dann die Vorstellungen nicht mehr als zum Ich gehörende aufgefaßt werden, der Zustand des Sichverlierens, des Sichvergessens, der Extase eintritt. Hier wäre nach Kant, infolge des Verlustes der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, auch die analytische Einheit derselben aufgehoben, während, wie die Ergebnisse der psycho-pathologischen Forschungen in einwandfreier Weise kundtun, in diesen und ähnlichen parapsychologischen¹⁾ und pathologischen Fällen durch Ausfall des Gefühls der Spontaneität das normale Selbstbewußtsein einfach verschwunden ist. Dieses, im gesunden Seelenleben, immer bewußt oder unbewußt erlebte Minimum des empirischen Ich kann (subjektiv) als Komplex von Organ- und kinästhetischen Empfindungen und deren Kontinuität, (objektiv) als Motilität

1) Vergl. Dessoir: Vom Jenseits der Seele.

oder Reaktionsfähigkeit begriffen werden. Dort, wo diese Kontinuität durch Veränderung von Organempfindungen durchbrochen ist, treten dann die geschilderten Phänomene wie auch die der sogenannten Depersonalisation, des Doppelbewußtseins usw. auf. Hierauf kann im Rahmen dieser Ausführungen nicht näher eingegangen werden, ebensowenig auf die verschiedenen Formen von Apraxie, die alle auf Störungen der normalen Motilität und der Kinästhesien zurückzuführen sind. Ich habe diese Fälle nur erwähnt als Beleg dafür, daß das Erlebnis der Aktualität und Spontaneität die größte Bedeutung für unser Selbstbewußtsein besitzt, wodurch klar werden soll, daß die erlebte Spontaneität, die in der Vorstellung des „Ich denke . . .“ ihren Ausdruck findet, für Kant eine so große Evidenz erhält. —

Es soll noch kurz darauf hingewiesen werden, daß die Reaktion mit ihrer subjektiven Seite: der erlebten Aktivität und Spontaneität die Grundlage für die Einprägung in das Gedächtnis und für das Wiedererkennen bildet. Bergson führt in „Gedächtnis und Materie“¹⁾ diesbezügliche Experimente an. Hiemit wäre auch für die 1. Ausgabe der Kr. d. r. V., in der die verschiedenen Stufen des Erkennens psychologisch aufgelöst werden als: Apprehension, Reproduktion in der Einbildung und Rekognition im Begriff das Motiv, eine transzendente Voraussetzung zu diesem empirischen Bewußtseinsprozeß zu postulieren, als erlebtes Aktionsgefühl dargetan.

Produktive Einbildungskraft und Schema.

Vorerst eine Bemerkung über den Zusammenhang und Gang der „Kritik“, die für diese Ausführungen von Belang ist. Die transzendente Deduktion der Kategorien scheint mir im Gegensatz zu Kuno Fischer nicht in dem gleichnamigen Kapitel der „Analytik der Begriffe“ erschöpft zu sein. Die Rechtfertigung der Kategorien besteht bekanntlich darin, daß sie „von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“, daß sie „den Erscheinungen, mithin der Natur, als Inbegriff aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben“, d. h.

1) Bergson führt S. 80 aus, daß Versuchspersonen, die eine bestimmte Silbe aussprechen mußten, während man ihnen für kurze Zeit Worte zeigte, sich diese nicht einprägen konnten, weil sie gehindert waren, die nötigen Artikulationsbewegungen auszuführen. S. 84 Der Seelenblinde erkennt Gegenstände, die ihm gezeigt werden, nicht wieder, obgleich kein Ausfall früherer Taterinnerungen vorhanden ist.

aber, daß die Grundsätze, die das System der Natur ausmachen, „welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche, allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann . . . aus reinen Verstandesbegriffen a priori herfließen“. — Die Tatsache der Grundsätze also bildet die Rechtfertigung der Kategorien und gehört zu ihrer transzendentalen Deduktion, wenn diese auch äußerlich schon vorher abgeschlossen erscheint. — Damit es aber zu Grundsätzen kommen könne, bedarf es einer Versöhnung der diskreten, scheinbar unvereinbaren Elemente: des Verstandes und der Sinnlichkeit, der Kategorien und der Erscheinungen. Diese Brücke vom rein Intellektualen zum rein Sinnlichen wird durch die produktive Einbildungskraft mittelst der Zeitanschauung gebaut, die das transzendente Schema liefert. So gehört also der Schematismus, der die Anwendbarkeit der Kategorien auf Erscheinungen dartut, meiner Auffassung nach, noch zur transzendentalen Deduktion der Kategorien, während nach Kuno Fischer die Anwendbarkeit oder Unanwendbarkeit der Kategorien ihre bereits „bewiesene Geltung“ gar nicht beeinflussen kann¹⁾. — Es soll also noch an der produktiven Einbildungskraft und dem transzendentalen Schema gezeigt werden, daß auch hier Erlebnismomente deren Evidenz begründen, ebenso wie dies bei der transzendentalen Einheit der Apperzeption der Fall war.

Neben der transzendentalen Einheit der Apperzeption, welche eine Verstandesverbindung a priori darstellt, (*synthesis intellectualis*) ist nach Kant noch eine zweite *Synthesis* des Mannigfaltigen, der sinnlichen Anschauung a priori möglich und notwendig, die „figürliche *Synthesis*“ (*synthesis speciosa*). „... ihre (der produktiven Einbildungskraft) *Synthesis* ist eine Ausübung der Spontaneität, welche bestimmend und nicht wie der Sinn bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann usw.“

In einer Anmerkung, die von größter Wichtigkeit für das Verständnis dieser Stelle ist, sagt Kant²⁾: „Bewegung eines Objekts im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie, weil, daß etwas beweglich sei, nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann.

1) Kuno Fischer: *Gesch. d. Philos.* Bd. 3. S. 377.

2) *Kr. d. r. V.* 2. Ausg. S. 121 Anm.

Aber Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie“. Und man könnte sagen, daß der Text des § 24 der Kr. d. r. Vern. eher eine Erläuterung dieser Anmerkung darstelle als daß das Umgekehrte der Fall wäre. „Bewegung als Handlung des Subjekts . . . als Beschreibung eines Raumes“ ist für Kant die Tat der produktiven Einbildungskraft, die Spontaneität, die eine „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung“ ist. Diese Spontaneität nun gibt sich in Kants eigenen Worten in folgendem kund: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen und selbst die Zeit nicht¹⁾, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben Acht haben usw.“. Hier ist nun der Punkt, wo mit Klarheit das Motiv zutage tritt, von dem in diesen Ausführungen wiederholt behauptet wurde, daß es verstecktermaßen eine so bedeutende Rolle in der Ableitung des Apriori bei Kant spielt. Daß wir, wenn wir uns eine Linie denken sollen, sie in Gedanken ziehen müssen, besagt nichts anderes, als daß der Begriff einer Linie stets von einer Bewegungsvorstellung begleitet ist oder — da es ein aus der Psychologie bekanntes Fakum ist, daß Bewegungsvorstellungen die Tendenz haben in Bewegungen überzugehen — daß mit dem Begriffe einer Linie eine wirkliche motorische Reaktion mit den damit verbundenen kinästhetischen Empfindungen gegeben ist. Noch stärker kann diese Auffassung betont werden durch den Hinweis auf die Theorie Stöhrs, für den nur durch die Bewegung der Erzeugung der Geraden der Begriff derselben zustande kommt, d. h. „das Begreifen an der Bewegung, nicht die Bewegung am Begreifen“²⁾

1) Vergl. oben über die Ableitung der reinen Anschauungsform Zeit.

2) Vergl. Stöhr: Psychologie. S. 333.

hängt. Das also, was Kant als Tat eines transzendentalen Vermögens, als „reinen Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung“ auffaßt, enthüllt sich uns als eine begriffsbildende motorische Reaktion mit ihrer subjektiven Erlebenseite: dem Gefühl der Aktualität und Spontaneität, das sich mit psychologischer Notwendigkeit und Evidenz kundgibt.

Es erhellt aus dem Vorhergehenden, daß wir auch die Evidenz des Schemas, „des transzendentalen Produktes der Einbildungskraft“, das durch seine sowohl intellektuelle als auch sinnliche Beschaffenheit die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen ermöglichen soll, in analoger Weise wie die der transzendentalen Einbildungskraft selbst, auf Motilität und Aktionsgefühle zurückführen können. Daher will ich hier nur ganz kurz das Schema der Sukzession erörtern. „So bringt der Verstand“, sagt Kant, „sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor, indem er den inneren Sinn affiziert“. Wir haben schon bei Besprechung der Ableitung der reinen Anschauungsform Zeit darauf hingewiesen, daß Tatsache des Erlebens immer nur gleichzeitige oder auf einander folgende Bewußtseinszustände seien, wobei wir hier nur letztere zu berücksichtigen haben. „Eine Sukzession von Bewußtseinszuständen an und für sich ist aber noch kein Sukzessionsbewußtsein“¹⁾. Dieses besteht in der Vorausnahme, Erwartung solcher Ereignisse, die wir als anderen sukzedierend erlebt haben und die dann auftritt, wenn die ersten Ereignisse in Erscheinung treten. Mit dem Auftreten einer Erscheinung A ist eine Erwartung, Vorausnahme, Bereitschaft auf eine Erscheinung B unmittelbar verknüpft, der eine motorische Reaktion, verbunden mit der von der Vorstellung A noch nicht „dissoziierten“ Vorstellung B²⁾, zugrunde liegt. Hieraus leitet sich also der Begriff der Sukzession ab, der die unmittelbare Provenienz aus dem Erlebnis in psychologischer Notwendigkeit kundtut, die wiederum von Kant als reine Spontaneität des Verstandes gedeutet wird.

Die Spontaneität, die nach Kant „eine und dieselbe ist ..., welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“³⁾, wurde demnach darauf zurückgeführt, daß sowohl

1) James: Psychol. S. 286.

2) Vergl. Stöhr: Psychol. S. 367.

3) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 126.

der produktiven Einbildungskraft und dem Schema wie auch der transzendentalen Einheit der Apperzeption Spontanitätsgefühle zugrundeliegen, die deren unmittelbare Evidenz begründen.

Die Kategorie der Kausalität und die 2. Analogie der Erfahrung.

Nachdem wir den Begriff der Sukzession auf sein psychologisches Fundament zurückgeführt haben, wollen wir nun endlich zur Erörterung der Kategorie der Kausalität und der 2. Analogie der Erfahrung übergehen. — Das Kant'sche System ist trotz der vielen Widersprüche, die in ihm liegen und der Voraussetzungen, die oft das zu Beweisende vorwegnehmen oder vielleicht gerade infolge dieser Unvollkommenheiten und auch der historischen Bedingtheiten desselben — ein so geschlossenes Ganzes, daß es unendlich schwer ist, eine Bresche zu schlagen und bis zum innersten Teil dieser Festung vorzudringen, deren Mauern, Türme und Tore die grandiose Architektonik der sich gegenseitig stützenden Begriffe und Gedanken darstellt. In dieses innerste Herz der Kantischen Philosophie aber gilt es einzudringen, wenn wir daran gehen wollen, die Kategorie der Kausalität und die auf ihr beruhende 2. Analogie der Erfahrung kritisch zu betrachten.

Hier laufen alle Gedankengänge, alle von verschiedenen Ausgangspunkten kommenden Fragestellungen des Kantischen Systems zusammen und von hier aus gehen sie wieder in die verschiedensten Richtungen auseinander.

Bekanntlich war es der schwere Angriff, den David Hume auf die Metaphysik machte, indem er behauptete, daß der Begriff der Verknüpfung der Ursache und Wirkung zu Unrecht als von der Vernunft erzeugt, als a priori gedacht, dargestellt werde, der den Kantischen Untersuchungen „im Felde der spekulativen Philosophie ... eine ganz ... andere Richtung“ gab, Kant „aus dem dogmatischen Schlummer erweckte“¹⁾. Und weiter ist bekannt, daß Kant versuchte, „ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe“ und daß er bald fand: „daß der Begriff der Verknüpfung der Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe“. So erweiterte sich denn für Kant die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik, die durch den Hume'schen Zweifel angeregt war, zu einer ganz neuen Wissenschaft, die den Umfang und die Grenzen

1) Prol. S. 13.

des reinen Vernunftvermögens bestimmen sollte. Und das Ergebnis ist: die Einschränkung apriorischer Erkenntnisse auf Erscheinungen, damit verbunden die Verneinung der Möglichkeit einer Metaphysik als der Wissenschaft von den Dingen an sich, dagegen ihre Rettung als eines Systems des Glaubens. —

Daß es apriorische Erkenntnisse geben müsse, stand für Kant fest, war ihm durch die Dignität der Mathematik und Naturwissenschaft verbürgt. Hierin liegt seine eingangs besprochene historische Bedingtheit, das Festhalten am rationalistischen Ausgangspunkt. Gerade das Experiment, das Galilei und Toricelli zuerst anwandten, ist für Kant ein Beweis, daß „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf“¹⁾. Die Grundsätze sind „die beständigen Gesetze“, welche vorangehen müssen, welche nach der Kopernikanischen Wendung „die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, erst möglich machen“. — Für eine nicht auf dem Boden des Rationalismus stehende Auffassung ist es nicht einzusehen, warum derartige Grundsätze, Prinzipien, mittels derer Fragen an die Natur gestellt werden, aus reiner Vernunft entspringen müssen, warum sie nicht, im Laufe der Entwicklung selbst gewordene, heuristische Prinzipien sein können. — Eine weitere Voraussetzung liegt darin, daß nach Kant die Gesetze des empirischen Seins den Gesetzen des logischen Denkens entsprechen müssen, daß also der Verstand, der durch seine synthetische Einheit die Erfahrung zustande bringt, derselbe ist, der vermittelt der analytischen Einheit die Urteilsformen konstituiert, m. a. W. die logischen Formen ontologische Bedeutung besitzen müssen. — Auf diese Voraussetzung gründet sich die metaphysische Deduktion der Kategorien aus der Urteilstafel, während die transzendente Deduktion derselben (die in dem Nachweis besteht, daß nur durch die Kategorien und die aus ihnen fließenden Grundsätze „Erfahrung“ möglich sei, welche aber gewährleistet ist durch die Tatsache der Mathematik und reinen Naturwissenschaft) die Voraussetzung in

1) Vorr. z. Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 10.

sich trägt, daß es apriorische Vernunftfaktoren sein müssen, die — im Zusammentreffen mit den aposteriorischen Elementen — „Erfahrung“, „allgemeine und notwendige Erkenntnisse“ zustande bringen. — So haben wir denn in der doppelten Deduktion der Kategorien die Voraussetzung nachgewiesen, die im dogmatischen Glauben an apriorische Erkenntnisbestandteile besteht und auf die sich letzten Endes die (metaphysisch: aus der Urteilstafel, transzendental: aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitete) Apriorität des transzendentalen Faktors der Erkenntnis gründet.

Der Kritizismus besteht demnach nicht insofern in einer Überwindung des Dogmatismus, daß er fragen würde, ob es apriorische Erkenntnisse geben könne — ihre Existenz steht für Kant außer Zweifel — sondern nur insofern er die Machtvollkommenheit der apriorischen Erkenntnisse auf Erscheinungen restringiert, die Metaphysik als die Wissenschaft von den Dingen an sich negiert. — Die Kategorie der Kausalität, deren Verleumdung von Seiten Humes als „Bastard der Einbildungskraft, beschwängert durch Erfahrung“ den Anstoß zur theoretischen Philosophie Kants gegeben hat, bildet nicht nur den Zentralpunkt der transzendentalen Analytik, sondern auch den Punkt, wo die theoretische Philosophie, an der Grenze des Erkennens angelangt, in praktischen Glauben umschlägt. Und zwar leistet die Kategorie der Kausalität hier einen doppelten Dienst. Erstens dient sie *per nefas* zur Einführung des Dinges an sich als Ursache der Erscheinung, der transzendentalen Affektion, wenn auch nur als eines „noumenon im negativen Verstande“, eines Grenzbegriffes, eines unbestimmten X. Zweitens aber wird in der Auflösung der 3. Antinomie das Gesetz der Kausalität als nur gültig im Reiche der Erscheinungen dargelegt, während für die Dinge an sich die Freiheit gelten muß, die als praktische Idee unser Handeln bestimmen soll. So führt die theoretische Philosophie, ihren Ausgangspunkt von der Begründung der Kausalität als einer apriorischen Kategorie nehmend, zur Negation der Metaphysik als Wissenschaft, zu ihrer Wiederaufrichtung als Glaubenssystem. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, sagt Kant in der Vorrede zur Kr. d. r. V.

In die nähere Besprechung der Kategorie der Kausalität und der zweiten Analogie der Erfahrung nun eingehend, ist also vorerst zu sagen: der eine der beiden sich gegenseitig oft durchdringenden Faktoren, von denen zu Beginn dieser Ausführungen

gesagt wurde, daß sie an den Inkonsequenzen des Kantischen Systems Schuld tragen (nämlich: die historische Bedingtheit des Kantischen Denkens, die im Festhalten am rationalistischen Ausgangspunkt besteht, im Glauben, daß nur Erkenntnisse aus reiner Vernunft oder doch zumindest Erkenntnisse, deren ein Bestandteil aus reiner Vernunft entspringt — allgemeine und notwendige Erkenntnisse sein können, wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft vorliegen) wurde als stillschweigende Voraussetzung der ganzen Kantischen theoretischen Philosophie und insbesondere der transzendentalen Analytik nachgewiesen.

Gemäß dieser Voraussetzung entsteht aus dem Wahrnehmungsurteil, „der logischen Verknüpfung von Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt“, erst durch das Hinzukommen von „besonderen, im Verstand ursprünglich erzeugten Begriffen ... das Erfahrungsurteil“¹⁾. Objektive Giltigkeit und notwendige Allgemeinheit sind Wechselbegriffe, deren ersterer auf die Allgemeingiltigkeit der empirischen Urteile zurückgeht, „die, wie gesagt, niemals auf empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht“²⁾. Und in transzendentaler Fassung ausgedrückt, ist: „Erfahrung“, „Erkenntnis“ nur möglich, wenn Erscheinungen unter reine apriorische Verstandesbegriffe subsumiert werden. — Daß es sich bei den Analogien der Erfahrung nicht um direkte Subsumption der Erscheinungen unter Kategorien, sondern um Subsumption unter deren Schemata handelt, ist für den allgemeinen Gesichtspunkt, den es hier vor allem klarzulegen gilt, irrelevant. — „Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirische Erkenntnis von denselben, möglich; mithin sind sie selbst als Gegenstände der Erfahrung nur nach eben dem Gesetze möglich“³⁾. „Der Hume'sche Angriff auf das Gesetz der Kausalität, daß es ein propter hoc dort statuieren, wo ein häufiges post hoc durch Erfahrung gegeben sei und damit nur einer inneren subjektiven Nötigung nachkomme, wird von Kant durch den Nachweis widerlegt, daß ein objektives post hoc erst durch Voraussetzung einer Regel, nach der die Erscheinungen notwendig aufeinander folgen, möglich wird. Von der

1) Prol. S. 78.

2) Ebenda.

3) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 168.

Frage nach der Berechtigung ausgehend, die in der Apprehension jederzeit sukzessiv gegebenen Vorstellungen objektiv einander sukzedieren zu lassen, kommt Kant zum Resultat, daß „... es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. soweit sie geschehen, durch die vorigen Zustände bestimmt sind, ... geschieht, ... daß ich meine subjektive Synthesis (Apprehension) objektiv mache, und nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich“¹⁾. Die 2. Analogie der Erfahrung in der 1. Ausgabe lautend: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt“ — ist also ein regulatives apriorisches Prinzip, allerdings nur im empirischen Gebrauch. Den Nachweis dafür will Kant durch Beispiele erbringen. „Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, daß wir niemals, selbst in der Erfahrung, die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objekt beilegen und sie von der subjektiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nötigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen viel mehr als eine andere zu beobachten, ja daß diese Nötigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer Sukzession im Objekt allererst möglich macht“²⁾.

Wir werden also vorerst zu zeigen haben, daß Kant die Aufgabe, die er sich gestellt hat, keineswegs löst, da er in den Beispielen niemals bis zu einer Regel vordringt, welche dazu berechtigen würde, die subjektiv sukzessive Apprehension objektiv zu machen, sondern daß es sich hier immer nur um eine anderswoher gewonnene Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges handelt, die also für den betreffenden Fall a priori ist, dies aber nicht in dem strengen Sinne des Wortes, da sie doch ihrerseits aus Erfahrung stammt.

Wir wissen, daß ein flußabwärts treibendes Schiff zuerst im Ober- und dann im Unterlauf des Flusses als „Wahrnehmungsmöglichkeit“ existiert und geben infolgedessen unserer subjektiven Apprehension objektive Giltigkeit. Die Sukzession in der subjektiven Apprehension muß keineswegs immer parallel gehen der objektiven Folge der Erscheinungen; immer ist es nur die Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges, die über Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben aufklärt. — Ein interessantes, von

1) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 171. .

2) Ebenda.

Mach in anderem Zusammenhange angeführtes Beispiel, ist folgendes. In der „Analyse der Empfindungen“ heißt es: „Es ist bekannt, daß ein optischer Eindruck, der physisch später entsteht, unter Umständen dennoch früher erscheinen kann. Es kommt z. B. vor, daß der Chirurg beim Aderlassen zuerst das Blut austreten und dann den Schnepper einschlagen sieht“¹⁾. Die objektive Folge: Einschlagen des Schnepfers — Blutaustritt, kann also nicht durch die subjektive Apprehension bestimmt werden, sondern nur gemäß der Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges. Von einem Apriori kann hier nur in dem Sinne gesprochen werden, in dem Kant selbst in der Einl. z. Kr. d. r. V. seinem Apriori ein Apriori in nicht stringenter Bedeutung gegenüberstellt, nämlich: „nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben“. Er führt an, daß man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergräbt, sagen wird: „Er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. . . Allein“ fügt Kant hinzu, „gänzlich a priori konnte er dieses doch nicht wissen, denn daß die Körper schwer sind und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden“. Und genau dasselbe läßt sich auf alle von Kant selbst als Beleg für die transzendente Deduktion und gleichzeitig als Widerlegung der Hume'schen Theorie des Kausalitätsgesetzes angeführten Beispiele sagen. Die subjektiv sukzessive Apprehension wird objektiv durch die für den betreffenden Fall a priori gegebene Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges.

Auch inbezug auf das Beispiel von der Stubenwärme, deren „Ursache der Ofen“ ist und inbezug auf das vom „Grübchen im Kissen, . . . dessen . . . Ursache die Kugel“ ist, muß gesagt werden, daß die Nichtumkehrbarkeit des Abhängigkeitsverhältnisses der Erscheinungen, auf die hier „die objektive Sukzession in der Zeit“ reduziert ist²⁾, (da es sich doch eben um gleichzeitige Erscheinungen handelt) auf der für den betreffenden Fall a priori (aber dennoch aus Erfahrung) gegebenen Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges beruht. Im ersten Beispiele wissen wir, daß das Feuer im Ofen einen Raum erwärmt und ebenso wissen

1) Mach: Anal. der Empfindungen. S. 195.

2) Worauf noch zurückzukommen ist.

wir im zweiten, daß das Resistenzvermögen des Kissens ein geringeres ist als das Gewicht der Kugel und daß aus dieser Prämisse — zusammen mit dem allgemeinen Gesetz von der gleichen Aktion und Reaktion der Kräfte — der Schluß folgt: also wird die Kugel einen Druck ausüben, der größer ist als der Gegendruck des Polsters.

So haben wir also durch Analyse dieser Beispiele gezeigt, daß Kant gar nicht bis zu einem transzendental apriorischen Prinzip, das aller Erfahrung vorhergehen müsse, damit aus subjektiv sukzessiver Apprehension objektive Folge der Erscheinungen werden könne, vorgedrungen ist, sondern daß es sich in diesen Beispielen vielmehr immer nur um eine jeweils schon gegebene Kenntnis des sachlichen Zusammenhanges handelt, die die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der subjektiv sukzessiven Apprehension mit der objektiven Folge der Erscheinungen (resp. die Nichtumkehrbarkeit des Abhängigkeitsverhältnisses derselben) bestimmt.

Wollen wir aber im Sinne Kants fragen, wie die Kenntnis eines sachlichen Zusammenhanges möglich sei, ob hier nicht apriorische Verstandesgesetze als Voraussetzung vorhergehen müßten, so kommen wir zu dem Ergebnis: Voraussetzung für eine Wissenschaft und Erkenntnis ist die Annahme der Konstanz und des Zusammenhanges der Erscheinungen, welche Formulierung im wesentlichen dem allgemein für die Analogien der Erfahrung geltenden Prinzip („Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“) entspricht. Die Frage würde sich also dahin zuspitzen, ob dieses letzte allgemeine Prinzip, um allgemeine Notwendigkeit und objektive Giltigkeit zu garantieren, aus reiner Vernunft stammen müsse. Und da werden wir sagen, daß eine Bejahung nur durch die oben besprochene rationalistische Voraussetzung motiviert sei, während für unsere Auffassung die Konstanz und der Zusammenhang der Erscheinungen ein, biologisch (in dem Streben nach Stabilität) und psychologisch (im Assoziationsmechanismus) fundiertes, im Laufe der Entwicklung gewonnenes, für die Forschung unentbehrliches, heuristisches Prinzip darstellt. Paulsen neigt auch hinsichtlich des Kant'schen Kausalitätsgesetzes letzterer Auffassung zu: „... Freilich ist es dann nicht ein schlechthin notwendiges und allgemeines Gesetz, sondern wie alle Naturgesetze, ein bloß präsumtiv allgemein gültiger Satz“. Und an anderer Stelle: „Und so das Gesetz der Kausalität überhaupt: es ist die letzte axiomatische

Voraussetzung, womit die Wissenschaft an ihr Werk geht, aber nicht ein starres Aprioribesitztum, sondern in der Arbeit an gegebenem Material gebildet, was denn im Grunde auch Kants Anschauung ist, nur daß die Angst vor dem Skeptizismus Humes ihn hindert, es so auszusprechen“¹⁾. Die Rettung vor dem „bodenlosen Skeptizismus“ erschien aber Kant in der Gestalt eines rationalistischen — wenn auch begrenzten — Dogmatismus; dies eben die historische Schranke seines Denkens.

Daß wir an Stelle des Kausalitätsgesetzes „die Konstanz und den Zusammenhang der Erscheinungen“ als letzte Voraussetzung der Wissenschaft postulierten — als Voraussetzung der Erfahrung im Sinne der Kenntnis eines sachlichen Zusammenhanges, die allein dazu berechtigt, die subjektiv sukzessive Apprehension als objektive Folge der Erscheinungen aufzustellen, hat darin seinen Grund, daß letztere Formulierung genauer ist als das Kausalitätsgesetz, dem „Unvollständigkeit, Unbestimmtheit und Einseitigkeit“²⁾ anhaftet. Schon Kant gibt zu, daß sich hier eine „Bedenklichkeit“ äußert, „die gehoben werden muß. Der Satz der Kausalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch derselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne“³⁾. So haben wir schon an den früher erörterten Beispielen gesehen, daß die Sukzession in der Zeit, für die allein ja das Kausalgesetz gelten soll, auf die Nichtumkehrbarkeit einer Abhängigkeitsbeziehung von gleichzeitigen Erscheinungen reduziert wird. Kant sagt: „Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar . . . ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider“⁴⁾, was aber nichts anderes als die Nichtumkehrbarkeit der Abhängigkeitsbeziehung beinhaltet. — Immer können wir sehen, daß eine Kausalitätsbeziehung zweier Erscheinungen, die für das praktische Leben ausreichend sein mag, aus dem sie ja auch ihr Dasein ableitet, für wissenschaftliche Zwecke höchst ungenau ist und sich

1) Paulsen: Kant. S. 206.

2) Mach: Anal. der Empfindungen. S. 76.

3) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 175.

4) Ebenda.

in Abhängigkeitsbeziehungen der einzelnen Faktoren von einander, die durch Analyse der noch komplexen Erscheinungen (Ursache — Wirkung) gewonnen werden, auflösen läßt. Das Kausalitätsgesetz wird also durch den Funktionalzusammenhang ersetzt. „Alle genau und klar erkannten Abhängigkeiten lassen sich als gegenseitige Simultanbeziehungen ansehen“, sagt Mach¹⁾. Die Nichtumkehrbarkeit im Abhängigkeitsverhältnis zweier Erscheinungen findet bekanntlich darin ihren Ausdruck, daß die eine der beiden Erscheinungen als unabhängige Variable, die andere als abhängige Variable dargestellt wird.

Hier ist noch zu bemerken: Nach Kant wird das Wahrnehmungsurteil, wie oben schon erwähnt, erst durch Anwendung einer Kategorie zum Erfahrungsurteil. Die „Erfahrungsurteile“ lassen aber in ihrer Form eine Analogie mit menschlichen Handlungen erkennen. Kant selbst führt in den ‚Prolegomena‘ als „leichter einzusehendes Beispiel“, um den Gegensatz von Erfahrungsurteil und Wahrnehmungsurteil darzutun, folgendes an: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit; ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben. Die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheines den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingiltig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“. Die Notwendigkeit, von der hier gesprochen wird, ist aber eine, Kant aus dem Erlebnis des Wirkens bekannte, eine psychologische Notwendigkeit, die mit der logischen Notwendigkeit einer apriorischen Voraussetzung verquickt wird. Wäre das psychologische Erlebnis nicht ein unbewußtes Motiv der hier statuierten Notwendigkeit, so wäre nicht einzusehen, warum das Urteil „wenn die Sonne den Stein erwärmt, so wird er warm“ nicht dieselbe objektive Geltung und notwendige Allgemeinheit besitzen sollte, wie das Urteil „die Sonne erwärmt den Stein“. Auch im ersten Fall ist eine Voraussetzung vorhanden, die in der Aufstellung der Abhängigkeitsbeziehung besteht; also handelt es sich auch hier

1) Anal. der Empfindungen. S. 75.

nicht nur um ein Wahrnehmungsurteil. Diese Voraussetzung haben wir aber als die der Konstanz und des Zusammenhanges der Erscheinungen aufgezeigt, in die das von anthropopathischen Elementen gesäuberte Kausalitätsgesetz übergeht. Notwendiger Zusammenhang der Erscheinungen ist eine logische Voraussetzung der Erkenntnis und der Wissenschaft, Notwendigkeit auf Grund eines „Bewirkens“ aber enthält das im Handeln erlebte Kraftgefühl, auf das die Wirkung in der Zeit folgt; psychologische und logische Notwendigkeit sind da miteinander verschmolzen.

In diese Auffassung des Kausalitätsgesetzes spielt aber auch die in einem früheren Kapitel besprochene Identifikation von Zeitanschauung und Zeitbegriff hinein. Es ist klar, daß die nach Analogie menschlicher Handlungen aufgefaßten Abhängigkeitsbeziehungen der Erscheinungen nur in dem Schema der Sukzession in der Zeit realisierbar gedacht werden können. Nur in der psychologischen Zeit, der verfließenden Dauer, kann das Wirken vor sich gehen. Infolgedessen erblickt Kant selbst in der Beziehung gleichzeitiger Erscheinungen ein „Zeitverhältnis dynamischer Verknüpfung“. Die auf ein Nichts reduzierbare Zeit aber (vergl. oben S. 328) ist eine ganz andere Zeit als die psychologische, erlebte Zeitanschauung, es ist nämlich die metrische Zeit, die auf Raummessung beruht. Und so ist es nur die Identifikation von Zeitanschauung und Zeitbegriff, die Kant dazu veranlaßt, die simultanen Abhängigkeitsbeziehungen in eine „dynamische Verknüpfung in der Zeit“ aufzulösen.

So haben wir denn 1. nachgewiesen, daß die dogmatisch-rationalistische Voraussetzung, daß nur Erkenntnisse aus reiner Vernunft (resp. bei denen ein Faktor aus reiner Vernunft stammt) der Dignität der Mathematik und Naturwissenschaft entsprechen können, in der metaphysischen und transzendentalen Deduktion der Kategorien enthalten ist; 2. haben wir durch Diskussion der Beispiele, die Kant anführt, um darzutun, daß ein objektives post hoc nur durch Anwendung einer Regel, des Kausalitätsgesetzes, möglich sei, gezeigt, daß Kant keineswegs bis zu einem letzten transzendentalen, apriorischen Prinzip in diesen vordringt; 3. haben wir im Sinne Kants die Frage stellend, nach einer letzten Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis und der Wissenschaft: das biologisch und psychologisch fundierte, heuristische Prinzip der Konstanz und des Zusammenhanges der Erscheinungen gewonnen, das wir an Stelle des Kausalitätsgesetzes setzten, wegen

seiner größeren Genauigkeit und Präzision; 4. haben wir zu zeigen versucht, daß der Begriff der Notwendigkeit, den das Kausalitätsgesetz enthält, auf einem psychologischen, aus dem Erlebnis des Handelns, Wirkens stammenden, Motiv beruht und daß so die psychologische Notwendigkeit mit der logischen transzendentalen Notwendigkeit verschmilzt und 5. und letztens haben wir darauf hingewiesen, daß die früher besprochene Identifikation von Zeitanschauung und Zeitbegriff auch in die Kantische Auffassung des Kausalitätsgesetzes eingeht.

Während bei der Ableitung von Raum und Zeit wie auch bei der der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins und der produktiven Einbildungskraft die Erlebnismomente immer durch die transszendentale Deduktion hindurchschimmern und so leicht aufgedeckt werden konnten, ist die Ableitung der Grundsätze, von denen hier nur die 2. Analogie der Erfahrung eine eingehende Besprechung erfuhr, so sehr in das Kantische System eingebaut, daß die psychologischen Momente, die auch hier wirksam sind, nur mühsam zum Vorschein gebracht werden konnten. Die Überzeugung Kants, daß das Kausalitätsgesetz, entgegen der Behauptung Humes, einen Aprioribesitz darstelle, ist letzten Endes — abgesehen von den vorerst erörterten Motiven — in der erlebten Spontaneität des Handelns und Denkens gegründet, auf die, als letzte Quelle, wir die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins ebenso wie den kategorischen Imperativ zurückgeführt haben. — Darin, daß der Forscher im Experiment Fragen an die Natur stellt, „Gesetze a priori“ postuliert, die verifiziert werden sollen, sieht Kant ja den Beleg seiner Theorien. Daß diese Fragen als Hypothesen gestellt werden, die ihrerseits durch Intuition des Forschers inbezug auf die maßgebenden Faktoren einer komplexen Erscheinung bedingt sind — entspricht unserer heutigen Auffassung, aber nicht dem Kantischen Denken. In der Spontaneität des Forschers, der Zusammenhänge schafft (als Hypothesen), unter die er die Erscheinungen subsumiert (als Verifikation durch das Experiment), erblickt Kant die apriorische Tätigkeit des Verstandes, der durch seine Spontaneität „der Natur ihre Gesetze vorschreibt“.

Schluß.

Von zwei Seiten wurde in vorliegender Schrift eine Kritik und Neubeleuchtung der Kantischen Philosophie versucht. Einerseits sollte das psychologische Erlebnis aufgedeckt werden in der

Rolle, die es bei Ableitung des Apriori verhülltermaßen spielt, andererseits sollte die historische Bedingtheit des Kantischen Denkens, soweit durch sie Voraussetzungen in die Deduktionen eindringen, klargelegt werden. Daß diese beiden Momente sich gegenseitig oft durchdringen, wurde schon an anderer Stelle hervorgehoben und in der Ableitung der Grundsätze wurde auf letzteres Moment größeres Gewicht gelegt.

Zum Schlusse möchte ich noch ein Bekenntnis ablegen. Oft und oft hatte ich während dieser Arbeit das Gefühl, daß es eine Pietätslosigkeit sei, den Widersprüchen, unausgesprochenen Voraussetzungen und historischen Bedingtheiten im System des größten philosophischen Genius nachzuspüren. Bei der Lektüre der Kr. d. r. V., insbesondere aber der Prolegomena verließ mich immer wieder der kritische Verstand und ich stand im Banne dieses ungeheuren Geistes, dessen Überzeugungskraft hinreißend wird, wenn er den Ton ruhiger abstrakt sachlicher Darlegung verlassend, in seherhafter Sprache zu reden beginnt. Nur der Umstand, daß dies eigentlich selten bei Kant der Fall ist und daß eine große Gedankenarbeit dazu gehört, den vielfach verschlungenen Pfaden seines Systems zu folgen, macht es erklärlich, daß er unter seinen unzähligen Verehrern keine Proselyten gemacht, sondern sich diese zu ebenso vielen Kritikern erzogen hat.

Aus der Verquickung von transzendentaler und psychologischer Methode bei Kant, die in der vorliegenden Untersuchung im Einzelnen nachgewiesen wurde, folgt aber — wie in der Einleitung schon angedeutet — daß es möglich, ja notwendig sei, den scharfen Gegensatz von Transzendentalismus und kritischem Psychologismus zu überbrücken.

Einerseits muß der Transzendentalismus, der sich von Kant als dem Begründer der kritischen Methode herleitet, anerkennen, daß Kant selbst das Apriori nicht immer transzendental aufgedeckt hat, daß er — geleitet von Erlebnismomenten, die in Anschauungsformen und Kategorien enthalten sind, oft als logisch-notwendige Voraussetzung einer Wissenschaft ein psychologisches Apriori benützt oder einen nur für eine bestimmte Zeit als Apriori dieser Wissenschaft geltenden Begriff. (Ich verweise insbesondere auf meine Darstellung der Raumanschauung.)

Andererseits muß der Transzendentalismus, will er strenger als Kant selbst verfahren, die Konsequenzen seiner Methode ziehen, die ihn aber in unlösliche Widersprüche verwickeln. — Nur durch

seine unbewußte Inkonsequenz ist Kant den inneren Widersprüchen der transzendentalen Methode entgangen. — Die beiden Grundaufgaben, die Kant mittelst der kritischen Methode erfüllen will, kann sie ihrem Wesen nach nicht leisten. Bei Kant sind sie, wie folgt, formuliert: I. „Ich verstehe aber unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert 1. daß wirklich derlei Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen 2. daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind“¹⁾. II. „Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch für den geringsten Preis nicht feilstehen darf, sondern sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß“²⁾.

Das regressive Verfahren, zu einer gegebenen Wissenschaft die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit zu suchen, kann sich nur auf die logische Anordnung der Ergebnisse der Wissenschaft beziehen, ohne daß damit gesagt wäre, daß diese apriorischen Voraussetzungen auch bei Entstehung dieser Wissenschaft maßgebend waren. Damit wird aber, wie Max Scheler in „Die transzendente und psychologische Methode“ nachweist, der Erkenntnisprozeß in ganz unnötiger Weise verdoppelt. Der Schluß von gegebenen Sätzen — so hier von den mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen — auf die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit, kann nur mögliche Voraussetzungen liefern, also sind die gefundenen Prämissen nur Hypothesen³⁾. Und weiters können die mittels des regressiven Verfahrens aufgedeckten Voraussetzungen einer Wissenschaft nur für ein bestimmtes Entwicklungsstadium derselben Geltung beanspruchen. (Vergl. meine Ausführungen über den euklidischen Raumbegriff bei Kant.) — Die transzendente Methode — konsequent durchgeführt — kann also nur Hypothesen liefern, die sich auf die logische Anordnung der Ergebnisse der Wissenschaften

1) Kr. d. r. V. 2. Ausg. S. 54.

2) Vorr. z. Kr. d. r. V. 1. Ausg.

3) Vergl. Sigwart: Logik. 2. Bd. S. 292.

beziehen und zwar nur auf ein bestimmtes Entwicklungsstadium derselben.

Da sich nun der Transzendentalismus damit nicht begnügen kann, muß er — um die „wirklich notwendigen Voraussetzungen“¹⁾ der Wissenschaften aufzudecken — die regressiv aufgesuchten apriorischen Erkenntnisbegriffe bis zu ihren Wurzeln, bis in die Mentalität des Menschen hinein, in seine Organisation, zurückverfolgen. Damit beschreitet er aber den von Fr. A. Lange gewiesenen Weg der transzendentalpsychologischen Methode, die das Entstehen des Apriori selbst aufdecken will. Während die psychogenetische Methode auf progressivem Wege verfolgt, wie sich aus dem gewöhnlichen Ablauf der Vorstellungen durch Assoziation und Abstraktion die präzisen Werkzeuge der Forschung herausbilden, muß die zur transzendentalpsychologischen erweiterte transzendente Methode regressiv bis zur Psyche des Menschen fortschreiten. Die bei Kant unbewußte Korrektur und Ergänzung der transzendentalen Methode von Seiten des Erlebnisses muß also zu einem bewußten Zurückgreifen auf die Quellen der Erkenntnisbegriffe — der Deduktion des logischen Apriori aus der psychologischen Konstitution — ausgebaut werden.

1) Vergl. oben S. 349.

Genie und Tragik.

Von Dr. **Ottomar Wichmann**, Privatdoz. d. Philos a. d. Univ. Halle.

Making ... we fooles of nature
So horridly to shake our disposition
With thoughts beyond the reaches of our soules.
Hamlet, I, 4. 39.

I. Die Problematik der Freiheitsidee.

Kaum ein Gebiet — außer vielleicht dem politischen — ist wohl so geeignet, die Dialektik des Begriffs der Freiheit zu zeigen, wie die Erscheinung des Tragischen; die Dialektik, d. h. das notwendige Zusammenbrechen der klarsten und sichersten Aufstellungen, wobei dennoch das Recht des Begriffs bewahrt bleibt. Beim Tragischen springt der Zwiespalt der begrifflichen Auffassung dadurch schon in die Augen, daß man sein Wesen einerseits in der Freiheit, andererseits in der Notwendigkeit fand; das Postulat einer Synthese ergibt dann Schellings Satz: es müsse im Tragischen die Identität von Notwendigkeit und Freiheit liegen. Schelling hat mit das Geistvollste über Tragik überhaupt geschrieben. Aber seine Voraussetzungen sind uns heute fremd. Trotzdem bin ich überzeugt, daß tatsächlich aus den beiden Begriffen der Freiheit und Notwendigkeit das entscheidende Verständnis für das Wesen des Tragischen entspringt, und ferner, daß aus Kantischen Gesichtspunkten — ethischen wie ästhetischen — die Lösung sich ergibt: Auch die folgenden Ausführungen werden meiner Meinung nach, gerade wo sie von Kant abweichen, diesen durch die Ausnahme bestätigen, d. h. die unabsehbare Entwicklungsfähigkeit und Gestaltungskraft seiner Grundgedanken beweisen.

Ohne weiteres ist die Notwendigkeit, die im Handeln des tragischen Helden sich ausprägt, augenfällig. Blind, unaufhaltsam geht er seinem Untergang entgegen. Was andere tun, ihn zu retten, was er selbst einmal nach dieser Richtung unternehmen mag, was der Zufall an günstigen Momenten ihm in den Weg

wirft — es dient nur, um die hier vorwaltende starre und unerbittliche Notwendigkeit noch deutlicher zu machen. Dieser Zug, nirgends ganz fehlend, in einigen der anerkanntesten Tragödien wie dem Ödipus Rex und der Braut von Messina mächtig sich äußernd, ist bekanntlich zeitweise (etwa 1809—1825) in der „Schicksalstragödie“ zur Modesache und dementsprechend übertrieben und verzerrt worden. So hat auch Leopold Ziegler in seinen gedankenvollen Ausführungen „Zur Metaphysik des Tragischen“¹⁾, in der Notwendigkeit einen Grundzug des Tragischen gesehen: In dem Zusammenhang verschiedener Willensrichtungen, die alle, solange sie in einem gegenseitig abgestuften Verhältnis stehen, zweckvoll und berechtigt sind, wird eine zum Selbstzweck. Ohne Rücksicht auf die Bedingtheit ihrer Geltung im Rahmen einer weiteren zweckvollen Ordnung wird sie für sich als unbedingt genommen und gewinnt so, im Mißverhältnis zu allen anderen, eine aufs äußerste gesteigerte und übertriebene Intensität, eine starre, unlösbare Eigenmächtigkeit und Rücksichtslosigkeit, aus der sich unausbleiblich der Zusammenstoß mit anderen berechtigten Bestrebungen und der Untergang ergibt. Ziegler bestreitet dabei folgerichtig die Freiheit des tragischen Menschen. Frei ist nach ihm der Mensch bei seinen sittlichen Entscheidungen im Gegensatz zum Tier und seinem blinden Trieb. Aber diese menschliche Freiheit hat der tragische Mensch verloren, er ist nicht mehr frei, die Entscheidungswahl steht ihm nicht mehr zu. Ziegler ist folgerichtig genug, die so sich ergebende Übereinstimmung der tragischen Persönlichkeit mit dem Tier zuzugeben, und — wie bei E. v. Hartmann — wird aus diesem Gedankengang das Tragische als die blinde Notwendigkeit zum Weltgesetz überhaupt: auch in tieferen Lebewesen, sogar in der einzelnen Dynamide äußert sich solche tragische Überspannung der Willensintensität, wobei dann freilich die Tragik des Tieres und der Natur als untersittlich zu nehmen ist, die des Menschen als übersittlich, indem es eine Beziehung aufs Metaphysische und Göttliche gewinnt. — Es liegt auf der Hand, wie in diesen Ausführungen das Ausschlaggebende der Zug der Notwendigkeit im Tragischen ist, genau wie in Hebbels Auffassung²⁾, der in der mit dem Wesen des Menschen notwendig gegebenen Willensüberspannung das Wesen des Tragischen sieht, und

1) Leopold Ziegler, *Zur Metaphysik des Tragischen*. Leipzig 1902.

2) In „*Mein Wort zum Drama*“ und im Vorwort zu „*Maria Magdalena*“.

auch bei Max Scheler¹⁾, wenn er vom Tragischen spricht als von einem „wesentlichen Moment im Universum selbst“, von dem „schweren, kühlen Hauch, der von diesen Dingen selbst ausgeht“, von der „Abwälzung des Furchtbaren auf den Kosmos als Wesen“.

So unverkennbar dieser Zug der Notwendigkeit im Handeln des tragischen Helden ist, so unvermeidlich es für eine Theorie des Tragischen ist, Ursprung und Wesen dieser Notwendigkeit deutlich zu machen und zu erklären, so soll doch die folgende Untersuchung vom genau entgegengesetzten Pol ihren Ausgang nehmen: von der Auffassung, die den Grundzug im Handeln des tragischen Helden in seiner Freiheit erblickt. Dabei wird sich, so denke ich, gerade aus dem Begriff der Freiheit und aus seiner Problematik schärfer und unverkennbarer das Wesen derjenigen Notwendigkeit ergeben, die in dem tragischen Handeln sich äußert. Wir werden — aus ganz entgegengesetzter Richtung —, die Aufstellungen Hebbels, Zieglers, Schelers bestätigt und verdeutlicht finden. Zum Leitsatz der Untersuchung mag uns dabei eine Äußerung Goethes in der Rede „Zu Shakespeares Namenstag“ (von 1771) dienen, die das Wesen des Tragischen als Freiheit hinstellt und, wie wir sehen werden, ein Höchstes anschaulicher Formulierung des hier vorliegenden Sachverhalts bedeutet: „Shakespeares .. Plane sind .. keine Plane; aber seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt (den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat), in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Wollens, mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt“²⁾. Was Gundolf³⁾, der diese Stelle anführt, daran tadelt — daß nämlich darin eine Kennzeichnung nicht der eigentlich Shakespeareschen, sondern der Tragik überhaupt liege —, ist richtig; es macht aber diesen Satz nur wertvoller: wir werden sehen, daß dasjenige, was hier als das eigentlich Tragische gekennzeichnet ist, in so mächtiger Form außer bei Shakespeare nur noch vielleicht bei Goethe selbst und bei Homer sich findet.

Auf den Freiheitsgedanken in der eigentümlich Kantischen Fassung hat zunächst dessen getreuer Schüler, Friedrich Schiller,

1) Max Scheler, „Zum Phänomen des Tragischen“, im „Umsturz der Werte“ I, S. 237 ff.

2) Cottasche Ausg. 1885 Bd. VIII, S. 773.

3) Friedrich Gundolf, Goethe, 1917. S. 111.

seine bedeutsamen Ausführungen über das Wesen des Tragischen¹⁾ aufgebaut. So heißt es in der Abhandlung „Über das Pathetische“: „Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur. Das zweite ist Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden“ ... Von dem Menschen wird schlechterdings ein moralischer Widerstand gegen das Leiden gefordert, durch den allein sich das Prinzip der Freiheit in ihm: die Intelligenz, kenntlich macht. Damit ist aufs deutlichste als Gegenstand des Tragischen die Darstellung der Freiheit hingestellt, und zwar der im Kantischen Sinne als moralisch verstandenen Freiheit. Das gilt nach Schiller auch für die Fälle, wo wir zwar keinen moralischen Zweck der Handlung erkennen können, wie wenn z. B. Peregrinus Proteus durch seine Selbstverbrennung in Olympia die Pflicht der Selbsterhaltung verletzt: trotzdem befriedigt uns diese Handlung, weil sie wenigstens die Fähigkeit zum Moralischen beweist. Ebenso bezeichnet Schiller in der Abhandlung „Über den Grund ...“ die Tragödie als „diejenige Dichtungsart, welche uns die moralische Lust in vorzüglichem Grade gewährt .. ihr Gebiet umfaßt alle möglichen Fälle, in der irgend eine Naturzweckmäßigkeit einer moralischen oder auch eine moralische Zweckmäßigkeit der anderen, die höher ist, aufgeopfert wird“. Mit dieser Begründung der tragischen Wirkung auf dem moralischen Wohlgefallen stimmt es überein, wenn die höchste Steigerung dieser tragischen Wirkung darin gesehen wird, daß man „sich in die Ahnung oder lieber in ein deutliches Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert“. Eine unmittelbare Hindeutung auf die Kantische Philosophie, auf die aus dieser quellende Weltanschauung als den darzustellenden Gegenstand liegt dann in den Worten: „Die neuere Kunst, welche den Vorteil genießt, von einer geläuterten Philosophie einen reineren Stoff zu empfangen, ist es aufbehalten, auch die höchste Forderung zu erfüllen, und so die ganze moralische Würde der Kunst zu entfalten“.

So wenig nun die hohe Bedeutsamkeit dieser Gedanken bestritten werden soll, so mächtig darin der Dichter der Jungfrau von Orleans und des Tell den besten Schwung seiner eigenen Dichtung gezeichnet hat — so muß doch verschiedenes diese Bestimmung

1) „Über das Pathetische“, „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“. „Über die trag. Kunst“.

des Tragischen in hohem Maße zweifelhaft machen. Sie widerspricht zunächst der Kantischen Ästhetik, die ausdrücklich das ästhetische Wohlgefallen vom moralischen unterscheidet. Auch das Gefühl des Erhabenen fällt durchaus nicht mit dem hier von Schiller beschriebenen Wohlgefallen an der moralischen Ordnung zusammen, sondern es wird erregt, wenn das Schauerliche, Formlose und Überwältigende durch den Gegensatz unser eigenes moralisches Selbstbewußtsein weckt. Aber weiter! Eine der mächtigsten Tragödien ist der erste Teil des Faust, und diese Persönlichkeit, die der Hoffnung und dem Glauben flucht und, im Gegensatz zu früheren weicheren Gefühlen alles zerreißt, was mit innigen und teuren Banden das Herz gefesselt hielt, zeigt ganz unleugbar, welch hinreißende Wirkung auch das Antimoralische, die Unbedingtheit des Wesens ausüben kann, die, um frei zu sein, auch das Heiligste und Ehrwürdigste zersprengt. Und wenn man zur Not auch dies noch, da ja Kraft des Willens und die Möglichkeit zur Moralität bewiesen werde, unter das moralische Wohlgefallen rechnen wollte, so kann man dagegen noch die Gestalten Romeos und namentlich Werthers anführen, die im höchsten Grade tragisch sind und wo trotzdem auch von dieser Kraft des Willens keine Rede ist. Auch Werther bedeutet ein Höchstes an Persönlichkeit. Noch im späteren Alter hat Goethe dieser Gestalt nachgerufen:

„Du gingst voraus und hast nicht viel verloren“.

Aus all dem geht hervor, daß die Sache so einfach nicht liegt, wie sie Schiller in seiner Theorie über das Tragische dargestellt hat. Schiller hat das, wie der berühmte Briefwechsel mit Goethe über den Faust von 1797 deutlich zeigt, selbst durchgeföhlt¹⁾. Er tut nachdenkliche Äußerungen über die „symbolische Bedeutsamkeit“, die „philosophischen und poetischen Anforderungen an den Faust“, ohne daß sich das, was er meint und richtig andeutet, unter die Begriffe der Kantischen Philosophie, wie er sie verstand, hätte fassen lassen.

Scheler spricht, gerade beim Problem des Tragischen, von der „allzu kurzsichtigen Kantischen Ethik“. Ich möchte diese Ethik lieber allzu weitsichtig nennen: Sie faßt das fernste, unbedingtste Ziel, den allerletzten Inhalt der Freiheit ins Auge und hat ihn mit dem „unbedingten Gebot“ für alle Ewigkeit fest umrissen. Dabei aber „übersieht“ sie — einzelne Äußerungen, namentlich in

1) Vgl. namentlich den Brief vom 23. Juni 1797 (Insel-Ausg. 1912 S. 347).

der „Religion“ abgerechnet, die auch hier das Wesentliche berühren —, daß im gewöhnlichen Dasein das echtteste Streben nach Freiheit und Persönlichkeit in unendlichen Fällen zur allerschärfsten Verneinung des Moralischen führt. Freiheit ist die Verneinung der Bedingtheit, ist Un-Bedingtheit, das hat Kant selbst in bewunderungswerter Schärfe in seiner „Grdl. z. Met. d. Sitten“ herausgearbeitet. Dieses Unbedingtseinwollen aber äußert sich oft genug in der leidenschaftlichsten Ablehnung derjenigen Bedingtheit, die durch Jugenderinnerung und Erziehung mit der Persönlichkeit am festesten verwachsen ist: in Ablehnung der Sittlichkeit und der mit ihr verbundenen und sie stützenden Vorstellungen. Über diese Unbedingtheit, dieses Freiheitsstreben, das Platon, Fichte und Hegel machtvoll veranschaulicht haben, sieht die Kantische Ethik hinaus¹⁾. Wer aber ins Leben schaut und in die Dichtung, der sieht, daß diese Art Freiheitsstreben in ganz besonderem Maße die Tragik des Lebens ausmacht: die Persönlichkeitswertung, die nur in der Verneinung des Sittlichen, im „Übermenschentum“ (ein Ausdruck, über dessen Mißbrauch wir nicht vergessen dürfen, daß er auch bei Goethe vorliegt) den höchsten Persönlichkeitswert, die Freiheit sieht. „Die menschliche Vernunft strebt rastlos nach dem Unbedingt-Notwendigen und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne es sich doch begreiflich machen zu können“. Diese ewig wahren Worte der „Grundlegung“ bezeichnen auch für die antimoralische Wertung den Sachverhalt. Unbedingtheit der Verneinung ist denn auch in der Geistesgeschichte oft genug zum Inhalt des Freiheitsgedankens geworden. Die hinreißend gezeichnete Gestalt des Kallikles im Platonischen Gorgias erneuert sich in der gleich hinreißenden Weise Friedrich Nietzsche in Lehre und Leben. Und schon vor Nietzsche herrscht in den Romantikern, in Tieck und Friedrich Schlegel, derselbe Geist, der in der Verneinung des Sittlichen, in der ungeheuerlichen Auflehnung gegen das Heilige, Größe und geistige Bedeutung erblickt. „Was du unternimmst“, schreibt Fr. Schlegel seinem Bruder, „handle groß, und wenns nicht gelingt, bleibe fest stehn! Du wirst dann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten!“ In seinem Romane Lucinde findet diese Auffassung dichterischen Ausdruck, ebenso wie in Tiecks John Lovell, der manchmal „statt seiner stillen Gebete

1) S. meine Vergleichung der Kantischen und Platonischen Ethik in „Platon und Kant“, Weidmann, 1920, Kap. III.

Gott mit den gräßlichsten Flüchen lästerte und darüber weinte und es doch nicht lassen konnte“ . . . „Mein Wille und meine Empfindung sträubte sich dagegen, und doch gewährte mir dieser Zustand wieder innige Wollust“. Somit führt der dichterische Stoff selbst mitten in die Dialektik des Freiheitsbegriffs hinein. Auch diesen Romantikern mit ihrem Ideal der Ironie ist „Freiheit“ das, was sie darstellen wollen, aber Freiheit in einem dem Kantischen und Schillerschen schnurstracks entgegengesetzten Sinne. Freiheit ist Unbedingtheit, der Gegensatz gegen jede irgend wie geartete Abhängigkeit. So bekommt das Ideal der Persönlichkeit hier einen durchaus verneinenden Sinn. Die Verneinung dessen, was beim Menschen die innigste „Bindung“ (lat. = religio) seines Wesens ausmacht, wird zum Maßstab für menschliche Größe und Persönlichkeit. Eine Denkweise, die, in der Romantik hervorbrechend, in Nietzsche ihren mächtigsten Propheten gefunden hat, die aber auch sonst durchaus zu einem geistigen Grundzug des Zeitalters geworden ist und sich demgemäß in zahlreichen Dichtwerken äußert: Von Byrons Manfred bis auf Strindbergs „Beichte eines Toren“ wie in Gerhard Hauptmanns „Versunkener Glocke“ und Ibsens „Peer Gynt“ finden wir diesen Zug gesuchter und manchmal erquälter Verneinung wieder, zu schweigen von der Unzahl mehr oder minder geschmackloser Erzeugnisse, die auf jeder Seite mit Stolz zeigen: sie haben gelernt, daß man so und so gottlos sein muß, daß man so und so das Sittliche verneinen muß, um sich und seinen Helden die erforderlichen Voraussetzungen für Größe und geistige Bedeutung zu geben.

Gerade damit aber, daß man diese Grundtendenz aufzeigt, ist sie aber auch vom künstlerischen Standpunkt aus gerichtet. Wenn man die Absicht merkt, wird man verstimmt, und nirgends mehr als in der Kunst. Es braucht aber nicht einmal Absicht zu sein; wenn nur deutlich wird, daß eine solche Tendenz beherrschend zu Grunde liegt, so ist der künstlerische Genuß aufs allerempfindlichste beeinträchtigt. Man bezeichnet solchen dem Ganzen zu Grunde liegenden Gedanken gern als die Idee des Ganzen und es ist lehrreich zu sehen, wie Goethe gerade in dieser Beziehung gegen Schiller ankämpft. Für Goethe ist es erstes Erfordernis der Kunst, daß man „aus der Idee herauskommt“. Es ist für den Kunsttheoretiker spaßhaft, wie er Eckermann (29. Okt. 1823) ziemlich dringlich diesen Befehl gibt, wie er ein andermal

(23. März 1829) ausführt, es sei bei Schiller der Fehler gewesen, daß er von der Idee ausging und nur manchmal „das Objektive zu fassen“ wußte, wie er selbst, Goethe „nur immer zu tun“ hatte, „daß ich feststand und seine wie meine Sachen von solchen Einflüssen freihielt und schützte“. Noch bezeichnender ist, was er (6. Mai 1827) auf die Frage nach der Idee des Tasso antwortet: „Idee?“ sagte Goethe, „daß ich nicht wüßte . . . Da kommen sie und fragen, welche Idee ich in meinem Faust zu verkörpern gesucht? Als ob ich das selber wüßte und aussprechen könnte! . . . Es war im ganzen . . . nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben . . . Das einzige Produkt von größerem Umfange, wo ich mir bewußt bin, nach Darstellung einer durchgehenden Idee gearbeitet zu haben, wären etwa meine Wahlverwandtschaften. Der Roman ist dadurch für den Verstand faßlich geworden; aber ich will nicht sagen, daß er dadurch besser geworden wäre! Vielmehr bin ich der Meinung: je inkommensurabler und für den Verstand unfäßlicher eine poetische Produktion, desto besser!“ Es liegt auf der Hand, wie in diesen Ausführungen des poetischen Genies die Grundgedanken der Kantischen Ästhetik ihre Bestätigung finden: Der ästhetische Genuß beruht darauf, daß Einbildungskraft und Verstand in ein leichtes Spiel versetzt werden. Weder darf ein düsterer, verworrener Stoff vorliegen, der sich überhaupt nur durch schwere, geistige Arbeit bewältigen läßt, noch darf der Verstand von vornherein die Regel und das Entstehungsgesetz des Gegenstandes überschauen, so daß dann von einem Entdecken und Auffinden des Wesentlichen an der Sache keine Rede mehr wäre. Diese Freude am Gegenstand muß aber eine objektive sein; es muß diese Lust für jeden allgemeingültig gelten. Es muß demnach unter allen Umständen ausgeschlossen sein, daß jemals dieses Bildungsgesetz des Gegenstandes vollständig begrifflich erfaßt wird, denn dann wäre sofort das leichte Spiel, das den ästhetischen Genuß ausmacht, für denjenigen vorbei, der die Regel von vornherein begriffen hat. Ein aus solcher abstrakten Regel, solcher „Idee“ heraus geschaffenes Kunstwerk mag einen Sekundaner begeistern: weil er noch nicht fähig ist, die Regel und die Gewolltheit des Ganzen zu überschauen, liegt für ihn die Entdeckerfreude in leichtem Spiele unverkennbar vor. Aber bei dem Gereiften ist die Sache wesentlich anders. Unendlichkeit und Unabsehbarkeit des Gegenstandes, die Unmöglichkeit, jemals ihn in einer Regel

ganz zu erfassen, ist somit unabweisbares Erfordernis des Kunstwerkes. „Je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser“. Daß sein Genießen ein solch objektives, nur auf Grund der unabsehbaren Unendlichkeit des Gegenstandes, seiner wirklichen „Schönheit“ mögliches Genießen sei, beansprucht jeder, der eben auf künstlerisches Urteil Anspruch macht. Er erhebt diesen Anspruch, vielleicht ohne ihm Worte leihen zu können, dadurch, daß er tödlich verletzt ist, wenn man da, wo er bewundert, den Wert ablehnt, d. h. die Allgemeingültigkeit bestreitet. Jedermann scheut es, da zu bewundern wo vielleicht andere lächelnd die Entstehungsregel überschauen, so daß gewisse Leute nur dadurch den Wert ihres persönlichen Urteils zu hüten imstande sind, daß sie es sich zum Grundsatz machen, nichts mehr schön zu finden. Hier liegt das hohe Geheimnis der Blasiertheit, für den Überschauenden lächerlich genug und doch ein Zeugnis dafür, wie sehr der Vorwurf, nicht objektiv zu genießen, empfunden und also die Idee eines objektiven Genießens gekannt wird. Unumgängliche und peinlichst beobachtete Vorschrift für den künstlerisch Genießenden und den künstlerisch Produzierenden (die alle durchaus fühlen und die vor allem diejenigen peinlich beobachten, die beides nicht recht können und doch wollen), ist daher, sich jenseits allen irgend wie erfaßbaren Norm zu halten oder, mit Goethe zu reden, „das Objektive zu fassen“. Eine solche Jenseitigkeit hinter alle Regel zum Stil zu erheben, ist daher die Grundtendenz der romantischen „Ironie“, liegt aber genau so im modernen Expressionismus vor, womit freilich jederzeit auch die Gefahr gegeben ist, daß nun solche Verneinungstendenz zur überschaubaren und lächerlichen Entstehungsregel wird. Die Kunst hat stets das Recht, die Vorschrift zu durchbrechen, sie muß es sogar, wenn sie höchste Kunst sein will. Aber wehe, wenn diese Durchbrechung der Regel als peinlich beobachteter Grundsatz durchblitzt. Es gibt nichts Ärgerlicheres als die Pedanterie des Negativismus. — Vor diesem ehernen Gesetz der Schönheit bricht die edle und achtenswerte Schillersche Theorie zusammen, die für die moderne Kunst darin einen Vorzug sieht, daß sie von einer geläuterten Philosophie den Stoff und das Wesen der Menschenwürde gelernt hat. Es bricht aber auch die gegen sich selbst wütende Verneinung zusammen, die glaubt, in der Losreißung vom sittlichen Gesetze und der damit zusammenhängenden Vorstellungen

den höchsten Menschenwert erkannt zu haben und danach gestaltet. Ergreifend bezeugt dies das leidenschaftliche Eifern, das sich bei Nietzsche gegen Goethe findet, in dessen ruhiger Klarheit eine Kritik seines so schwer erkämpften Menschheitsideals lag, eine Stimmung, die in den bitteren und ungerechten Hohn ausklingt:

An Goethe:

Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott, der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichnis....
Weltrad, das rollende
Streift Ziel auf Ziel,
Not — nennts der Grollende,
Der Narr nennts — Spiel....
Welt-Spiel, das herrische
Mischt Sein und Schein.
Das Ewig-Närrische
Mischt uns — hinein!¹)

II. Freiheit als Unbedingtheit.

Wir gingen aus von der Goetheschen Formulierung und versuchten in der Freiheit, dem „Eigentümlichen unserer Idee, der prätendierten Freiheit unseres Wollens“, das Wesen des Tragischen zu sehen. Es ist unleugbar, daß diese Formulierung nach dem bisherigen Gedankengang in Gefahr steht, ihren Sinn zu verlieren. Wir sahen, wie die Schillersche Theorie auf dem Gedanken der moralischen Freiheit das Tragische begründen will und daß diesem Gedanken an dem Aufbau der Persönlichkeit eine große Bedeutung zukommt, ist unverkennbar. Man braucht nur an die Gestalt des Brutus bei Shakespeare zu erinnern. Aber auch der Gedanke des Übermenschentums, der die Freiheit in der Aufhebung gegen das Sittengesetz sieht, hat im Faust allererste tragische Bedeutung. Man kann nun versucht sein, die Freiheit darin zu sehen, daß überhaupt der menschliche Wille seine Kraft beweist, wie das ja auch Schiller andeutet, wenn er ausführt, es käme nicht auf die Richtung, sondern nur auf die Kraft des Willens an, und ebenso Nietzsche, wenn er gelegentlich Brutus, der den liebsten Freund

1) Bd. V, S. 349.

opfert, trotz seiner moralischen Haltung für ein Persönlichkeitsideal erklärt. Aber dagegen sprechen gebieterisch Gestalten wie Werther, Tasso, Hamlet, die durch auffallende Schwäche des Willens gekennzeichnet und doch im allerhöchsten Sinne tragisch sind. Es fragt sich mithin, ob es tatsächlich möglich sein wird, das Wesen des Tragischen in dieser ganzen Breite durch den Begriff der Freiheit zu erfassen, und was in diesem Falle der Sinn der Freiheit ist.

Meiner Meinung nach kommen wir diesem höchsten Sinn der Freiheit näher, wenn wir uns auf den Standpunkt der gewöhnlichen, unphilosophischen und ungekünstelten Lebensbetrachtung stellen: Wenn wir davon sprechen, daß etwa in Bach, Shakespeare, Beethoven, Goethe ein Höchstmaß an „Freiheit“ des Wesens zum Ausdruck kommt, so ist uns vollständig klar, daß damit ein durchaus verständlicher Vorzug ihres Wesens gemeint ist, und daß Freiheit in diesem Sinne ein Höchstmaß an Persönlichkeit bedeutet. Es fragt sich nur, ob dieser uns vorschwebende Sinn begrifflich sich erfassen und bestimmen läßt und wie er sich bestimmen läßt. Es kommt bei solcher Freiheit nicht unbedingt auf das Sittliche an, obwohl es in einzelnen Fällen dazu gehört, es kommt auch nicht nur auf die Einsicht und die Vorurteilslosigkeit an. Eine starr dogmatisch beschränkte Natur wie Luther zeigt diese Freiheit in ausnehmendem Maße. Ebensowenig ist der genau geregelte Zusammenhang, die klare Übereinstimmung der Wesensäußerungen entscheidend, im Gegenteil, in vielen Fällen gehört zu solchen Gestalten gerade das unregelmäßige Hervorbrechen der schärfsten Gegensätze. Wie Heine von Luther sagt: „... er hatte etwas Ursprüngliches, Unbegreifliches, Mirakulöses, wie wir es bei allen providentiellen Männern finden, etwas Schauerlich-Naives, etwas Tölpelhaft-Kluges, etwas Erhaben-Borniertes, etwas Unbezwungbar-Dämonisches“ (Briefe über Deutschland, I. Buch).

Was hier in so mächtiger Weise als Wesen der Persönlichkeit geschildert wird, diese Freiheit, die nicht im Sinne Kants und Schillers moralisch zu fassen ist, die aber noch viel weniger durch das Antimoralische Nietzsches getroffen wird, kann man in seiner vollen Bedeutung erst erfassen, wenn man bedenkt, in welchem Maße das gewöhnliche Leben, das Kulturlieben des gewöhnlichen Menschen Unfreiheit ist. Die dogmatische Gebundenheit vergangener Zeitalter zu erkennen fällt uns nicht schwer, und wir staunen, in welchem Maße die großen

Persönlichkeiten darüber stehen. Vollends klar kann aber erst werden, was solche Freiheit zu bedeuten hat, wenn man bedenkt, in welchem Maße jede Kultur dogmatisch gebunden ist, und oft die am meisten, die am allerfreiesten zu sein glauben. Und zwar ist es, so widersinnig diese Formulierung zunächst klingen mag, die Idee der Freiheit, woraus diese Unfreiheit entspringt. Ob der Mensch wirklich frei ist oder nicht, ob Freiheit überhaupt möglich ist — gleichgültig! Der Mensch will frei sein und deshalb glaubt er frei zu sein. Was heißt das? Es heißt, daß der Mensch in dem, was den höchsten Bestimmungsgrund seines Handelns ausmacht, in dem Grundsatz, der Lehre oder der Gesinnung, die für sein Leben die entscheidende und ausschlaggebende Bedeutung hat, frei zu sein glaubt: daß er die Regel und die Vorschriften, die er für sich bindend anerkennt, für allgemeingültig und selbstverständlich ansieht, für das Gesetz und den Inbegriff des Menschentums überhaupt. So beruht die furchtbare Macht der Ideen auf der Fiktion der Freiheit. Weil der Mensch frei sein will, muß er das, worin er unfrei ist, für den Ausdruck und Inbegriff der Freiheit nehmen. Dem Jesuiten ist das katholische Dogma, dem Bolschewisten der Kommunismus Ausdruck aller menschlichen Freiheit. Nur der ist ihnen „frei“, der ihre Einsicht teilt, und da sie höchsten Menschenwert zu bieten glauben, scheuen sie sich nicht, das Allgemeingültige und für alle Menschen Heilsame, wenn's not tut, mit Feuer und Schwert auszubreiten. In derselben Weise sieht aber jeder in die sein Dasein bedingenden Lebensverhältnisse die Freiheit und Allgemeingültigkeit hinein. Sie trachten alle nach dem Guten, d. h. dem von ihrem Standpunkt aus unbedingt Wertvollen und handeln also nach der Idee des Guten, sagt Platon. „Die menschliche Vernunft strebt rastlos nach dem Unbedingt-Notwendigen und sieht sich genötigt, es anzunehmen“ sagt Kant. Auf dem Durchsetzen solcher unbedingten Ideen, die für allgemeingültig genommen werden, beruht alle Entstehung der in sich geschlossenen Kulturen¹⁾. Freilich kann daraus, daß das Individuum in diesen herrschenden Vorstellungskreis die Unbedingtheit hineinsieht, auch die Sprengung dieser Vorstellungskreise hervorgehen: Wenn näm-

1) Ich habe diesen Gedanken der Wirksamkeit der Idee als Fiktion in meiner Broschüre „Philosophie und Politik“, Halle, 1920 entwickelt und in dem Bändchen „Die Scholastiker“ Rösl & Comp. München 1921 für einen bestimmten Zeitraum durchgeführt.

lich die Idee eines Unbedingten in dem Individuum so stark ist, daß es das, was an dem herrschenden Vorstellungskreise nicht damit übereinstimmt, ablehnt und zu bekämpfen wagt. Hebbel¹⁾ hat den mächtigen Gedanken einer historischen Tragödie in diesem Sinne gehabt, in der das Höchstmaß an Freiheit und Persönlichkeit, die in solchem Durchbrechen der Idee sich äußern muß, den Gegenstand zu bilden hätte. Er fordert eine großartige Darstellung der wenigen Charaktere, die die Jahrhunderte, ja die Jahrtausende, als organische Übergangspunkte vermitteln, und die zuweilen, wie z. B. Luther, „mit den Ideen, deren individueller Träger sie sind, selbst in Konflikt geraten, weil sie vor den anfangs ungeahnten Konsequenzen derselben zu schauern beginnen.“ Das ist Hegelisch gesprochen, es liegt aber darin die ganz reale Tatsache ausgesprochen, daß das Leben des gewöhnlichen Menschen in allerstärkstem Maße Bedingtheit und Unfreiheit bedeutet, und daß höchste Persönlichkeit diesen verneinenden Sinn der Freiheit hat, nicht in solch allgemeiner Bedingtheit befangen zu sein und in Fühlen, Denken und Wollen darüber zu stehen.

Den hier vorliegenden geistigen Zusammenhang überschaut man am besten, wenn man verfolgt, was Hermann Türck²⁾ als den „genialen Menschen“ beschreibt. Mit vollem Rechte stellt hier Türck Gestalten wie Christus und Napoleon nebeneinander und stellt zu ihnen Faust und Hamlet. Um das diesen Naturen Wesentliche zu beschreiben, geht er davon aus, daß sie in ihrem Fühlen und Wollen von Furcht und Hoffnung nicht bestimmt, d. h. daß sie frei und objektiv sind. Die Darstellung entwickelt im allgemeinen diesen Grundcharakter der Objektivität durchaus richtig und gibt für das, was wir hier verfolgen, eine höchst brauchbare Veranschaulichung. Nur eins fehlt dabei für die begriffliche Erfassung. Weil Türck nicht die Unfreiheit des gewöhnlichen Menschen als eine, eben aus der Idee der Freiheit und der Einbildung der Freiheit fließende Unfreiheit erkannt hat, ist bei ihm auch nicht genügend hervorgekehrt, daß das Wesen des genialen und des tragischen Menschen, der übereinstimmende Zug in all den geschilderten Gestalten, eine Verneinung ist. Es wird beispielsweise an Hamlet im Gegensatz zu Laertes die Objektivität seines Wesens in dem Sinne

1) Mein Wort z. Drama S. 48/49.

2) Hermann Türck, Der geniale Mensch, Borngräber, 10. Aufl.; H. Türck, Faust, Hamlet, Christus.

entwickelt, daß er nicht der augenblicklichen Stimmung untertan sei, sondern immer den allgemeinen Gesichtspunkt im Auge habe. Dadurch wird in die Gestalt Hamlets ein völlig falscher Zug gebracht: der wilde Unmut, der ihn in der Grabszene hinreißt, wäre dann unmöglich. Auch will Türck das Unentschlossene und Zögernde in Hamlets Charakter mit dem Hinweis widerlegen, daß er, wenn sein „Schicksal ruft, sich stark wie der nemeische Löwe“ fühlt und in persönlicher Gefahr bei der Meerfahrt mit höchster Tatkraft handelt. Alles das ist ganz richtig, aber daneben ist Hamlet doch der Grübler und Träumer; nicht nur er selbst beklagt seine Schwäche und Tatenlosigkeit, sonder auch der Geist erscheint ihm zum zweiten Male, um den „abgestumpften Vorsatz“ zu schärfen. Für unsere Bestimmung des tragischen und genialen Menschen gilt dagegen, daß dieser allerdings objektiv und frei ist, aber daß dies nur eine verneinende Bestimmung ist: die Unfreiheit und Befangenheit in bestimmten Ideen und Vorurteilen, die die Kultur ausmachen und die die Kultur einem jeden auferlegt, der durch Furcht und Hoffnung, durch die Sorge um sein liebes Leben und die Freude an Hab und Gut in diese Kultur verstrickt ist, diese Unfreiheit ist eine solche Persönlichkeit los, und deshalb ist sie unbegreiflich frei. Aber darum bleibt die große Persönlichkeit doch vollständig und in jeder Hinsicht Mensch: Voll Furcht und Hoffnung (Hamlet spricht selbst von seiner Furcht bei der Seefahrt), voll Leidenschaft und voll Zögern. Nur steht in all dem, in Fehlern und Vorzügen, in Tatkraft und Lässigkeit, eine solche Natur außerhalb desjenigen Zusammenhanges von Abhängigkeiten, der beim gewöhnlichen Menschen sein ganzes Wesen letzten Endes entscheidend bestimmt. Man muß also, um es noch einmal zu wiederholen, um das Wesen dieser tragischen und genialen Naturen zu verstehen, die furchtbare und unbezwingliche Macht der Unfreiheit erkannt haben, die das Leben dadurch auferlegt, daß es die Menschen nötigt, bestimmte Lebensanschauungen und Lebensnormen als Ausdruck der Freiheit, d. h. als unbedingt und allgemein gültig anzunehmen. Sie legt damit den Menschen eine ganz genau bestimmte Befangenheit auf, in der große sittliche und intellektuelle Wahrheiten enthalten sein mögen, die aber dennoch innerhalb dieser Wahrheiten dogmatisch bindet. Die höchste Freiheit der Persönlichkeit nun, die geniale und die tragische Persönlichkeit, hat den Vorzug außerhalb dieses Netzes von Irrtum zu stehen, unmittelbar in seinem Fühlen, Wollen und Handeln zu

sein. So kann man z. B. voll anerkennen, daß das Deutschtum ein hohes Maß sittlicher und geistiger Einstellung bedeutet. Dennoch aber legt es eine bestimmte Befangenheit auf, bewirkt es, daß die, welche in diesem Kulturkreis bedingt sind, ganz bestimmte Tatsachen nicht sehen können. Innerhalb dieses Lebenskreises sind daher Gestalten wie Heine, Lasalle, Marx und Nietzsche nur dadurch, daß sie aus dieser Befangenheit und dem damit notwendig verbundenen Irrtum heraustreten, genial: Sie sehen klar vor Augen, was andere trotz alles Denkens nie erarbeiten können und so haben Heine¹⁾ und Lasalle und namentlich Nietzsche Ausblicke in ungemessene Weiten¹⁾. Der Umstand, daß Türck dies letzte begriffliche Wesen der Genialität nicht klar geworden ist, hat auch bewirkt, daß er Nietzsche so ungerecht beurteilt. Mag man über ihn oder seinen Wert denken, wie man will, Genialität wird ihm niemand bestreiten können. — Das Höchstmaß an Freiheit also, welches den genialen und den tragischen Menschen ausmacht, liegt darin, daß er von derjenigen Unfreiheit frei ist, der der gewöhnliche Mensch dadurch unterliegt, daß er seine Bedingtheit für Freiheit, daß er das, wovon er abhängig ist, für den Ausdruck der Freiheit und mithin für allgemeingültig halten muß. Ziegler nennt den gewöhnlichen Menschen in seiner sittlichen Selbstbestimmung frei und ihm gegenüber den tragischen Menschen unfrei! — Es ist genau umgekehrt. Der gewöhnliche Mensch ist unfrei, geht in allem seinem Fühlen, Wollen und Erkennen an der Kette der Grundbestimmtheiten seines Zeitalters und seines Lebenskreises. Wir sehen das bei jedem verflossenen Zeitalter, wir sehen es nur bei unserem eigenen nicht, wie wir die Bewegung des Wagens nicht sehen, in dem wir eingeschlossen sind. Die Menschen sind unfrei im Wollen und Begehren: Sie wollen und begehren immer nur nach der Regel des Erlaubten und Befohlenen. Und wo sie anscheinend einmal etwas Unerlaubtes wollen und begehren, da ist eben gerade der herrschende Liberalismus der Lebensanschauung das geheime Gesetz ihres Handelns. Der Studio, der sich betrinkt, der Lebemann, der durchgeht, so sehr sie ihrem eigenen Begehren zu folgen glauben, sie tanzen doch nach der Pfeife der Lebensanschauung eines gewissen Liberalismus, der solch „Sich-ausleben“ zur peinlichen Vorschrift macht. Wer nur einen geringen psychologischen

1) Heine namentlich in den viel zu wenig gelesenen „Briefen über Deutschland“, wo er das Deutschtum hinreißend veranschaulicht und verherrlicht hat, die für unsere Betrachtung wertvollstes Material bieten (s. o. S. 361).

Blick hat, der sieht, in wie vielen Fällen ganz anders geartete Naturen sich geradezu abmartern, eine gewisse vorgeschriebene und konventionelle Forschheit mitzumachen. Wenn man nicht so begehrt, ist man kein ganzer Kerl — diese herrschende Ansicht ist hier der letzte Grund des eingeübten freien Begehrens. Ebenso unfrei ist das Fühlen: So und so fühlt man richtig, in der Liebe, der Kunst, vor der und der Art des Fühlens hat man allgemein Respekt, das und das Gefühl hält man für den Ausdruck der Freiheit und für allgemeingültig. Und der gewöhnliche Mensch ist denn auch nach dieser Vorschrift „frei“ und fühlt dementsprechend. Unfrei ist vor allen Dingen sein Erkennen. Das und das ist Wahrheit, und wehe! wer dagegen spricht! Die eigenen Gedanken, die dem Menschen wohl ursprünglich kommen mögen und sich äußern wollen, treffen auf unbegreiflichen, unüberwindlichen Widerstand. Wenn er sein Innerstes äußert, stößt er wieder und wieder wie auf eine Stahlwand. Und weil er Anerkennung braucht, weil Furcht und Hoffnung im Rahmen dieses Lebenskreises ihn letztlich bestimmen, deshalb muß er schließlich seine Gedanken anpassen und verkümmern. Was vor Augen liegt, sieht er nicht und darf er nicht sehen. Ganz klar liegt das vor uns etwa für das Mittelalter. Man achte darauf, wie etwa für einen so freien Intellekt wie Abälard schließlich der allerdogmatischste Standpunkt zur zweiten Natur wird (vgl. die Briefe an Heloise!). Für unsere Zeit dagegen wollen wir es nicht zugeben und überlegen nicht, daß wir dies eben so unsichtbare wie unzerreißbare Netz nur deshalb nicht sehen, weil wir es nicht sehen dürfen. Es macht für die Tatsache dieser Unfreiheit nichts aus, ob man nicht an die Bewegung der Erde glauben darf, wenn man nicht von Wissenschaft und Lehrfreiheit ausgestoßen sein will, oder ob man genötigt wird, Urzeugung und Evolutionismus als Wahrheit anzunehmen, wenn man als wissenschaftlich zurechnungsfähig gelten will. Es ist für die Sache gleichgültig, ob das Anathema unter der Formel des unchristlichen Wesens oder unter der Formel des „reaktionären Standpunktes“ das Verdammungsurteil ausspricht. Diese furchtbare Unfreiheit ihres eigenen Zeitalters hat allen großen — d. h. in der dargestellten Weise freien — Geistern immer furchtbar deutlich vor Augen gestanden. Bei Platon und Schopenhauer tritt sie mächtig hervor, hier mag noch die schneidend scharfe und treffende Formulierung angeführt werden, die Fichte dieser Tatsache gegeben hat: „Sie können nicht anders, als jene sie be-

schämende Überzeugung von einem Höheren im Menschen, und alle Erscheinungen, die diese Erscheinung bestätigen wollen, wütend anfeinden; sie müssen alles mögliche tun, um diese Erscheinungen von sich abzuhalten und sie zu unterdrücken. Sie kämpfen für ihr Leben, für die eigenste und innerste Wurzel ihres Lebens, für die Möglichkeit, sich selber zu ertragen. Aller Fanatismus und alle wütenden Äußerungen desselben ist vom Anfange der Welt an bis zu diesem Tag, ausgegangen von dem Prinzip: wenn die Gegner Recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch¹⁾.

Schon in dem bisherigen Ergebnis, in der Freiheit der großen, der tragischen und genialen Persönlichkeit von der überall herrschenden und nirgends erkannten Unfreiheit — da sie ja sich selbst für Freiheit halten muß — liegt eine Lösung der zu Beginn gefundenen Schwierigkeiten: daß man von einem einheitlichen Sinn der Freiheit reden soll, die dennoch weder durch die moralische noch durch die antimoralische Auffassung zu erfassen ist. Wenn dabei nur etwas im höchsten Maße Widerspruchsvolles übrig zu bleiben schien, so antworten wir jetzt: Jawohl! Persönlichkeit im höchsten Sinne ist keine nach Vorschriften abgezielte Haltung, sondern ist gerade gekennzeichnet durch das jähe und übermächtige Hervorbrehen widersprechender Regungen. Das den beiden Gestalten Hamlets und Fausts so ist, braucht nicht breit ausgeführt zu werden, für Luther können wir auf die Darstellung Heinrich Heines und neuerdings auf die von Ricarda Huch²⁾ verweisen. Die große Persönlichkeit ist ganz ein Mensch wie wir, voll Liebe, Haß, Begehren, Glauben, Denken, Zögern und Übereilung, je nachdem. Nicht in einer dieser Grundarten menschlicher Wesensäußerung liegt ihr Kennzeichen, sondern darin, daß sie in all diesen Wesensäußerungen frei ist. Es liegt darin eine für den gewöhnlichen Menschen, der ja seine eigene Unfreiheit nicht sehen darf und kann, unbegreifliche Unmittelbarkeit; es ist etwas bei diesen Persönlichkeiten ganz anderes als bei ihm, und obwohl er es nicht zu begreifen vermag, fühlt er doch, daß hier das Höchste liegt, was es für unser Geschlecht gibt. Um es kurz auszudrücken: Wer in solchem Sinne frei sein soll, muß mit dem Leben fertig sein, er muß einmal mit allem, was sonst den Willen des Menschen

1) Anweis. z. sel. Leb., S. 426.

2) Luthers Glaube, Leipzig 1916.

bindet und zwingt, abgeschlossen haben, wenn er dem feinen und unbewußten Zwange des Lebens entgehen soll. Die inneren Gewalten, der heiße Drang, sein Wesen auszuprägen und keine Puppe zu sein, der Drang nach Freiheit muß einmal so stark geworden sein, daß ihm demgegenüber das ganze Leben als „ekel, schal und unersprißlich“ erschien. Ihre merklichste Ausprägung findet diese Einstellung zum Leben in dem Gedanken des Selbstmords. Auch hier wieder genügt der Hinweis auf Faust, Hamlet, Werther, aber auch auf Bismarcks Selbstgeständnis in den „Gedanken und Erinnerungen“ (Nikolsburg). Es gilt das von Goethes mächtigster und fruchtbarster Zeit selbst: denn der Dichter, der höchste Persönlichkeit und höchste Freiheit darstellen soll, muß selbst diese Feuerprobe durchgemacht haben — sonst könnte er ja diese Freiheit nicht sehen, weil er sie nicht sehen dürfte. Jede große und geniale Persönlichkeit ist hart am Abgrund vorbeigegangen; das Schicksal derjenigen Naturen aber, die aus dem Wesen dieser Freiheit heraus dem Untergang verfallen und ihm verfallen müssen ist Gegenstand des Tragischen.

Denn aus der Freiheit, die wir als das Wesen des Tragischen gekennzeichnet haben, ergibt sich nun auch der Zug der Notwendigkeit, den man von anderer Seite her — und mit Recht — als der Erscheinung des Tragischen eigentümlich und wesentlich festgestellt hat. Wir sahen das erste Kennzeichen der tragischen Persönlichkeit (und damit der genialen, denn jede geniale Persönlichkeit ist aus den genannten Gründen tragisch) darin, daß sie mit dem Leben fertig sind, daß in ihren letzten Entscheidungen sie außerhalb dieser Rücksichten und der damit verbundenen Abhängigkeiten stehen. In dieser Freiheit liegt die Notwendigkeit des Unterganges. Denn wer keine Rücksicht mehr nimmt auf die Dinge, die ihm in den Weg treten, wer sein Leben und die Bedingungen des Lebens „keiner Nadel wert“ achtet, der muß anstoßen. Eine Vermeidung des Unterganges „ist so wenig denkbar, als ein Blinder ohne Hilfe einen verschlungenen Pfad sicher durchwandelt, den sein Fuß noch nie betreten hat“ (Ziegler). Solche Unmittelbarkeit des Wesens bewährt in hellster freudigster Form Held Siegfried, dessen lichte Natur, ohne Rücksicht auf Feindschaft und Arglist des Lebens sich auswirkend, dieser notwendig verfallen muß. So muß gerade die höchste Freiheit und ihre Äußerung vom Standpunkt des Lebens als blindeste Notwendigkeit erscheinen. Dem Betrachter ist es unfassbar, daß man auf diese

oder jene Gefahr, auf diese ohne jene Rücksicht nicht achtet, er muß dies als furchtbarste Notwendigkeit ansehen, was Ausdruck höchster Freiheit ist. Wenn Ziegler den gewöhnlichen Menschen frei, den tragischen Menschen unfrei nennt, so hat er, vom Standpunkt des Lebens aus, völlig recht. Der gewöhnliche Mensch merkt oder fühlt, wie er seine Grundsätze, sein Denken und Fühlen gestalten muß, um in den Zusammenhängen des Lebens sich zu erhalten, er richtet nach diesen Rücksichten sein Denken, Fühlen und Wollen ein und weiß sich in solcher Bedingtheit frei von den Gefahren, die ihm bei der Überschreitung drohen würden. Doch ist diese Freiheit immer nur eine relative, eine Freiheit innerhalb dieser Bedingtheit. Der wahrhaft freie Mensch aber verneint diese Bedingtheit als Ganzes, sein Denken, Fühlen und Wollen ist mithin ursprünglich, unmittelbar, eigen, ist frei — aber dabei geht ihm der Schutz verloren, den solche Unfreiheit dem armseligen Leben gibt. Aus solcher Unfreiheit, die eine Freiheit, und solcher Freiheit, die eine Unfreiheit sein kann, muß man die Rätsel und „Widersprüche“ der Gestalt Hamlets verstehen. Er, der einmal, wenn ihn „sein Schicksal ruft“, sich stark wie der nemeische Löwe fühlt, der im Einzelfall höchste Tatkraft bewährt und ungerührt Rosenkranz und Gölndelstern als „schlechtere Natur“ in den Tod schickt, ist andererseits ein Spiel seiner Laune und verrät, durch Laertes' Prahlerei gereizt, sein ganzes sorglich verstecktes Wesen, er schiebt aus unverständlichen Bedenken und grüblerischer Haltlosigkeit die notwendige Tat immer wieder auf und geht schließlich in die von dem rührigen Gegner gelegte Schlinge. Das ist eine Abhängigkeit von Launen und Zufällen, die nur bei der durch die Unbedingtheit der freien Natur gegebenen Achtlosigkeit gegen das Leben möglich ist. Beim gewöhnlichen Menschen würde die Todesangst, die Sorge um das liebe Leben, nötigenfalls auch das Hochgefühl moralischen Selbstbewußtseins (das an Laertes so glänzend ironisch veranschaulicht ist) derartige Bedenken und Stimmungen schnell beseitigen. Der gewöhnliche Mensch ist für eine solche Unfreiheit, wie sie Hamlet zeigt, — nicht frei genug, d. h. es ist eine gröbere, plumpere, das ganze Wesen nach einem bestimmten Schema umgestaltende Unfreiheit da, die diese feinere und doch furchtbar zwingende Unfreiheit nicht zur Geltung kommen läßt. Solche im eigenen Wesen begründete und mithin freie Unfreiheit offenbart an den Hamlet, Tasso, Werther und Egmont dennoch ein Höchstes an Persönlichkeit. —

Die großen, und daher tragischen Gestalten der Geschichte tragen denselben Zug. Der Glaube an den eigenen Stern, den wir bei Alexander wie bei Cäsar¹⁾ und Napoleon so deutlich ausgeprägt finden, ist nur der Ausdruck dieser Unbedingtheit, d. h. des Außerhalb-der-Lebensbedingtheit-Stehens. Sie glauben an ihren Stern, weil sie vor sich selbst einen Anhalt haben müssen, um sich selbst in der Mißachtung aller Rücksichten zu verstehen. Dieser Glaube bleibt dabei schwebend, bildlich; das erste an ihnen ist das Handeln, ihr Sich-selbst-verstehen-wollen ist nur ein untergeordnetes, nachträgliches Bedürfnis, das mit einem schnell und sorglos hingeworfenen Bilde befriedigt wird. Eine flüchtige Veranschaulichung des Übersinnlichen, weiter nichts ist es, wenn Cäsar seinem Führer zuzuruft, furchtlos zu sein: er trage Cäsar und sein Glück, wenn Napoleon seinen Offizieren, die mit tausend frivolen Gründen das Dasein Gottes bestritten haben, den gestirnten Himmel zeigt und sie fragt, wer all das gemacht habe. Da diese Mißachtung aller Rücksichten die größte Stärke solcher freien und unbedingten Naturen ist, — denn die Menschen folgen fassungslos, wenn sie so alle Notwendigkeit ihrer Lebensanschauung durchbrochen sehen — kann die kühne Achtlosigkeit der großen Führer zur bewußten Absicht und zum Fehler werden. So kommt bei Cäsar und Friedrich das oft unüberlegt kühne Handeln zustande, bei Cäsar Ilerda, Durazzo und Alexandria, bei Friedrich Kollin und Hochkirch. Solche Durchbrechung und Nichtachtung aller vernünftigen Rücksicht erscheint dem gewöhnlichen Menschen als Wahnsinn, solch Verhalten ist von diesem Standpunkt aus Wahnsinn²⁾. So hat es Hamlet gar nicht nötig, sich wahnsinnig zu stellen, obwohl er anfangs dies als Absicht ausspricht. In solchem Maße trägt diese Unbedingtheit und Freiheit das Gepräge des Entrücktseins an sich, daß der junge Goethe diesen selben Eindruck hervorrief. „Er ist damals Jacobi als ein Besessener erschienen, dem es fast in keinem Falle gestattet sei, willkürlich zu handeln“ (Dilthey).

Wir haben damit die Freiheit, die das Tragische ausmacht. Keine konstruierte, moralisch ausgeklügelte oder auch antimoralisch erquälte Freiheit, sondern die einmal in süßer Liebe aus-

1) Mommsen, Röm. G. Bd. III, S. 463: „Es war auch in Cäsars Rationalismus ein Punkt, wo er mit dem Mystizismus gewissermaßen sich berührte“.

2) Vgl. Schopenhauer, „Die Welt als Wille u. V.“ B. III. S. 224—225, der das Wesentliche zum Ausdruck bringt, während Lombroso nur meist unwesentliche Einzelheiten zusammenträgt.

strahlende, einmal in mächtigem Heldentum erglänzende, einmal in schauerlicher, grauenhafter Tat ausbrechende Unbedingtheit und Unmittelbarkeit des Wesens, die vor allem die Shakespeareschen Dichtungen erfüllt. Aus der Fülle der Beispiele, den vielbehandelten Romeo, Hamlet, Heinrich IV., sei hier nur hingewiesen auf die Gestalt Suffolks in König Heinrich VI. Er ist die verkörperte Gewissenlosigkeit, um die Königstochter sich zu gewinnen, verkuppelt er sie seinem König, ermordet seine Gegner, gibt den Vorteil seines Landes preis. Und doch liegt darin Freiheit und Unbedingtheit. Die Szene, wo er um Margareta wirbt¹⁾, ist hinreißend durch die Unmittelbarkeit und Innigkeit seiner Liebe. Mächtiger noch zeigt seine Persönlichkeit sich in seiner Todeszene²⁾: der unbeugsame Trotz und Stolz der Herrennatur, die lieber stirbt als vor einem Knechte sich zu erniedrigen. So reißt Shakespeare auch den, der es begrifflich nicht zu fassen vermag, an den „geheimen Punkt“, wo das Ursprüngliche der Persönlichkeit, diese wie ein Glanz über allen Gestalten liegenden Freiheitlichkeit des Wesens, überwältigend vorbricht:

„Unbändig schwelgt ein Geist in ihrer Mitten,
Und durch die Roheit spür' ich edle Sitten“.

III. Mythisierung.

Wir haben die Erscheinung der Tragik, der freien und unbedingten Persönlichkeit, unter einem Gesichtspunkt betrachtet, der diese Gabe bis zu einem gewissen Grade zu etwas Natürlichem und Verständlichem macht. Daß tatsächlich das Leben fortwährend bemüht ist, das Eigenste der Persönlichkeit abzuschleifen und zu verkehren, daß man infolgedessen dadurch, daß man mit dem Leben fertig ist, die fruchtbarsten Kräfte des Innern erst entbindet, ist eine verständliche Tatsache. Wir müssen nun aber einen Schritt weiter tun: denn es fragt sich, ob nicht auch wir in dem, was uns das allerselbstverständlichste erscheint, in unserer Auffassung der Welt als eines natürlichen, in sich geschlossenen Geschehens, noch in einer solchen Unfreiheit stehen, sodaß diesem, unserem natürlichen Verstehen sich die Wahrheit und die Freiheit garnicht erschließen kann. Während die Freiheit bisher immer

1) Heinrich VI., 1. Teil; V, 3.

2) Heinrich VI., 2. Teil; IV, 1.

noch ein natürliches Hinausragen über das Gewöhnliche war, muß nunmehr eine weitere Stufe betrachtet werden: ob es nicht ein Hinausragen über allen natürlichen und begreiflichen Zusammenhang überhaupt bedeutet. Wir suchen also ein Verständnis für etwas, das nicht nur über das Verständnis einer bestimmten Menschengruppe und Lebensweise hinausliegt, sondern wollen verstehen, was über das menschliche und mithin unser eigenes Verständnis hinausliegt. Wir müssen damit etwas Ähnliches vollziehen wie der Mathematiker, wenn er von der Bildung des Differenzenquotienten einer Kurve, wo das Verhältnis der Koordinaten klar sichtbar ist, übergeht zum Differenzialquotienten, wo alle Anschauung aufhört und er Größenverhältnisse behandelt, die jenseits aller möglichen Anschauung liegen. Ein ähnliches sich-über-sich-selbst-hinaus-Versetzen gilt es auch hier. Muß doch das Schöne, wenn es wirklich durch Belebung der Erkenntniskräfte allgemeingültig gefallen soll, jenseits aller Regeln und Formulierungen stehen. Es ist also durch die Idee des Schönen ein solch Jenseits auch der uns gewissesten Regeln und Gesetze gefordert. Es ist die Grundlehre der Schopenhauerschen Ästhetik, auf die wir damit stoßen: all unser natürliches, von Zeit, Raum und Kausalität ausgehendes Erkennen ist befangen, ist uns diktiert vom „Willen“, d. h. von Leid und Lust und unserem leiblichen Dasein. Zur Wahrheit kommen wir nur durch die geniale, d. h. objektive, freiheitliche und unbedingte Erkenntnis, die deshalb stets auf ein Wesenhaftes außerhalb der Naturbedingtheit sich richtet. Drastischer drückt das Shakespeare aus; er nennt uns „Narren der Natur“, die wir, wenn ein solch Wesenhaftes vor uns hintritt, „furchtbarlich uns schütteln mit Gedanken, die unsere Seele nicht ergreifen kann“ und von „Dingen zwischen Himmel und Erde“ spricht, von denen keine Schulweisheit jemals sich etwas träumen läßt. — Wir kommen also zur Frage: Wenn Freiheit als ein Jenseits alles natürlichen Verständnisses den Gegenstand der höchsten Dichtkunst bildet, wie ist dann dem Dichter eine Veranschaulichung möglich? Die Antwort ist, daß der Dichter auch hier das scheinbar Unmögliche möglich macht auf dieselbe Art, wie von jeher die Menschheit dasjenige, was außerhalb aller Berechenbarkeit und Begreifbarkeit lag, sich begreiflich gemacht hat. Verstehen und begreifen heißt aus Beziehungen und Zusammenhängen ableiten. Wo nun das Wesen einer Erscheinung, die begriffen werden soll, ebendadurch gekenn-

zeichnet ist, daß es außerhalb aller natürlichen und faßbaren Zusammenhänge steht, daß es unbedingt und frei ist, da werden diese Beziehungen eben in ein Jenseits verlegt, das außerhalb unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens liegt. Wenn ein Meister auftrat und eine Lehre verkündigte, die über alles bisher Dagewesene hinausstrahlte wie die Sonne über Kerzenlicht, wenn er für die Lehre Marter und Tod auf sich nahm, so lag damit eine Erscheinung vor, die man nach allem, was bisher und überhaupt sichere Regel in der Beurteilung von Menschen und ihren Handlungen war, hinausging. All dem was sonst an Handlungen, großen und kleinen, schlechten und guten, aus Sitte, aus Furcht und Hoffnung, aus sittlichen Idealen hervorgegangen war und hervorging, was also verständlich und erklärbar war, ließ dieses Handeln sich nicht einordnen. Für die Menschen, die in diesem unbegreiflichen Handeln und dieser Lehre ihr Höchstes sahen und sehen mußten, die es am allerdringlichsten verstehen wollten und doch aus sinnlichen Zusammenhängen nicht verstehen konnten, erwuchs daher eine Welt übersinnlicher Zusammenhänge, eine Glaubenswelt von solcher Leuchtkraft, daß ihr gegenüber die gegebene natürliche Welt für lange Jahrhunderte nur ein schattenhaftes Dasein führte. Die Freiheit, wie sie in Christus erschienen, war erste und gewisseste Wahrheit und alles andere nur wahr, soweit es damit übereinstimmte. So mußten denn die übersinnlichen Zusammenhänge, die man zum Verständnis dieser ersten und ursprünglichsten Wahrheit annahm, für alle Wahrheit auf Erden den Maßstab abgeben.

Unbewußt wie die Mythologie des Volkes, schafft der Genius des Dichters. Das Höchste, was er erschaut und darstellt, ist die Unbedingtheit und Freiheit menschlichen Wesens. Was unvermeidliche Bedingung zur Verständlichmachung und Veranschaulichung dieser Unbedingtheit ist, die Beziehungsetzung dieser Handlungen zu einem Jenseitigen, Übersinnlichen, ist auch ihm Wahrheit. Wie sogar der geniale Mensch bei allem Rationalismus eine Mystik braucht, sei es auch nur, um sich selbst zu verstehen (s. o. S. 370, Anm. 1), so braucht der Dichter zur Darstellung des Höchsten, was seinen Gegenstand bildet, das Hineinragen des Übersinnlichen und wird sich niemals scheuen, es anzuwenden. So führt Theodor Storm im Schimmelreiter Hauke Haien als eine in seinem Lebenskreise unbedingte Persönlichkeit vor. Mit seinem unbeirrbaren wissenschaftlich-technischen Streben, seiner vollständigen Kälte

gegenüber der Sorte Lebensgenuß und behaglicher Abhängigkeit, die das Dasein seiner Dorfgenossen ausmachte, mit seinen mächtigen Leistungen und seiner schroffen Herrennatur, bedeutet Hauke Haien für diese Menschen ein Unbedingtes, ein Unfaßbares und Freiheitliches, ein Jenseits des für sie Natürlichen und Selbstverständlichen. Darum ist er in diesem Lebenskreise tragisch und muß untergehen, denn ihr Haß gegen ihn ist zielsicher und unbeeirrbar folgerichtig. Er darf nicht recht haben, weil sonst das, was ihnen Freiheit und notwendig anzuerkennendes Gesetz ist, nicht wahr wäre. Sie werden ihn verfolgen, und wenn er sie mit Wohltaten überschüttet, denn er hat sie in dem gekränkt, worin der Mensch am tiefsten getroffen wird. Er hat gegen die Lebensanschauung verstoßen, nach der sie ihres Eigenwertes sich bewußt sind, die sie brauchen, um sich selbst „ertragen“ zu können. Zugleich aber wollen und müssen sie dies — aus den für sie natürlichen und selbstverständlichen Lebensverhältnissen heraus unbegreifliche — Wesen verstehen. So wird er zum „Schimmelreiter“, wird in einem dämonischen Zusammenhang erblickt. — Wollte nun der Dichter uns ausführlich auseinandersetzen, daß Hauke Haien ein ganz vernünftiger und garnicht besonderer Mensch war und daß dieser Aberglaube sich bei seinen beschränkten Dorfgenossen ganz natürlich einstellen mußte — so hätten wir eine rationalistische Abhandlung, und das Packendste an der Geschichte ginge verloren. Wollte er umgekehrt uns den tatsächlichen Einfluß der bösen Geister breit vorführen, so hätten wir eine elende Spuk- und Geistergeschichte und noch weniger eine Dichtung. Darum bewegt sich die Darstellung in dem Vorstellungsbereich, daß zwar die Dörfler eine abergläubische, dumme Gesellschaft sind, daß sie aber, wenn sie Hauke Haiens Werk zu einem übersinnlichen Zusammenhang in Beziehung setzen, einen wahren Zug an ihm treffen, eben die Persönlichkeit im höchsten Grade, das Tragische. Wir wissen es vom ersten bis zum letzten Augenblick selber nicht, ob die Gestalt des Schimmelreiters etwas Dämonisches hat: die Erzählung beginnt damit, daß dem einsamen Deich-Wanderer in der Sturmnacht die Erscheinung des Reiters tatsächlich begegnet; das Pferdegerippe auf der Hallig, das man in Mondscheinächten als Schimmel umherlaufen sah, ist tatsächlich verschwunden, nachdem Hauke Haien den Schimmel ins Haus gebracht hat, und er selbst schildert seiner Frau das Dämonische im Auftreten des Verkäufers. Wir stehen damit bei dem Grundgesetz dieser Dar-

stellung des Tragischen. Um das Höchste der Persönlichkeit, die Freiheit, als volle Jenseitigkeit hinter aller natürlichen Erklärbarkeit, darzustellen, wird das Übersinnliche ohne Scheu herangezogen, aber nur schwebend, unfassbar und ohne irgend welche theologische Beschränktheit: denn das Wesentliche bleibt immer, das „Eigentümliche unseres Ich“, die Freiheit der Persönlichkeit darzustellen¹⁾.

Die drei größten Dichtungen der Menschheit, der Faust, der Hamlet und die Ilias tragen diesen Zug im ausgeprägtesten Maße: Die Wesensart des Helden ist das Grundthema; dieser in seiner Denkart und die daraus sich notwendig ergebenden Handlungen sind eigentlicher Gegenstand der Dichtung; aber eben diese Schilderung des Übermenschen macht ein Herbeirufen und Hineinberufen

1) Ich stimme daher zunächst mit Volkelt (Ästh. d. Tragischen, S. 418) völlig überein, wenn er sagt: „Die übernatürlichen Ereignisse müssen einen faßbaren, natürlich menschlichen Sinn haben, wenn ihre Tragik und überhaupt ihr dichterischer Wert nicht stark herabgesetzt werden soll“. Nur kann ich mich damit nicht einverstanden erklären, daß „die moderne Weltanschauung“, wie sie Volkelt versteht, „das Element“ sei, „in dem allein das Tragische seine ungeheuer kraftvolle und folgerichtige Entwicklung finden kann“. Denn Volkelt faßt die „moderne Weltanschauung“ so, daß für sie alles Transzendente etwas „Verletzendes“, etwas „Zurückgebliebenes und Rückschrittliches“ (S. 417) darstellt. Mir scheint da unter „moderner Weltanschauung“ doch allzusehr eine antimetaphysische Einstellung bezeichnet zu sein, die als alleinberechtigt — wie es in dem Ausdruck „moderne Weltanschauung“ liegt — hinzustellen, ich am allerwenigsten in der Kunst ein Recht sehe. Im folgenden wird von Ilias, Hamlet, Faust die Rede sein, aber ist nicht auch Storm selbst ein Beweis, der wahrhaftig auf „moderner“ Weltanschauung im Sinne Volkelts stand, der im „Schimmelreiter“ selbst gegen den Aberglauben polemisiert und doch durch die Gewalt der Stoffe ins Metaphysische hingerissen wird. Wenn Lipps, den Volkelt selbst anführt, sagt, daß „der Dichter gut daran tue, die Weltanschauung, die er als Mensch besitzt, möglichst für sich zu behalten“, so besteht das zu vollem Recht, aber nicht nur für jede theologisch-metaphysische, sondern auch für die naturalistisch-antimetaphysische Weltanschauung. Was vom Dichter zu verlangen ist, ist Realismus, d. h. Objektivität. Wenn Volkelt ganz richtig als das Thema der Tragödie hinstellt, „was es heiße, ein Mensch zu sein“ (S. 39), so ist eben noch die Frage, ob nicht das tiefste Wesen des Menschentums, sein Streben nach Freiheit und Unbedingtheit, in einer Tiefe liegt, die sich einer antimetaphysischen Weltanschauung garnicht erschließen kann und sich nur metaphysisch versinnbildlichend darstellen läßt. Die organische und wesentliche Verknüpftheit, welche infolge der Eigenart der Freiheitsidee das Tragische mit dem Übersinnlichen verbindet, kommt in Volkelts Darstellung zu kurz. Dieser unzweifelhaft metaphysische Gehalt der Tragik macht die tiefe Wahrheit der idealistischen Theorien (vgl. Volkelt, S. 26—29) aus, er tritt bei Ziegler und Scheler neu hervor, und wir werden im folgenden noch einen gewichtigen Zeugen dafür anzuführen haben: Goethe in seiner Lehre vom „Dämonischen“.

eines Göttlichen, Übersinnlichen in die Handlung notwendig. Beim Faust kann hier auf die ausgezeichneten Darstellungen und Ausführungen E. Th. Vischers¹⁾ verwiesen werden. Ohne irgend welche philosophische oder metaphysische Voraussetzungen kommt doch auch Vischer dazu, das Streben Fausts als ein Freiheitsstreben zu kennzeichnen, weil es ein Unendlichkeitsstreben, wir sagen ein Unbedingtheitsstreben, ist. „Der Menschengeist als teilhaftig des Unendlichen heißt frei, wenn vom Streben, vom Vorwärtswollen, vom Greifen, vom Übergreifen über Gegebenes, über Schranken die Rede ist“ (S. 335). Da dies Streben nach Unbedingtheit aber immer nur verneinen kann, da es dem Menschen, der nur Endliches findet, immer nur bei allem Endlichen die Untreue ins Herz legt, so ist dies Streben, gerade in seiner Reinheit, ziellos und sinnlos. „Es ist ein leerer Freiheitsbegriff, der ihm vorschwebt. Streben nach Nichts und allem ist eigentlich Unsinn, dieser Unsinn ist seine Meinung“. Der Freiheitsbegriff, der höchste Wertbegriff für Menschentum und Persönlichkeit, muß eben leer sein, denn wenn nicht Freiheit und Unbedingtheit den Sittlichkeitsgedanken, das allgemeingültige und unbedingte Gebot, in ganzer Reinheit ergreift, so bleibt nur Verneinung von allem und jedem. Das ist das Los des Menschentums, in solchem Streben nach Persönlichkeit und Freiheit, das jeden einmal erfaßt, schließlich ins Leere zu greifen; für gewöhnlich ist das unausbleibliche Ende, daß der Mensch irgend etwas, irgend einen Glauben, ein Behagen, eine Tätigkeit als Inhalt der Freiheit nimmt, daß er in irgend etwas Würde und Allgemeingültigkeit hineinsieht. Daß solch ein Hinfallen ans Bedingte das notwendige Ende alles Menschheitsstrebens sei, daß auch Faust diesem Schicksal verfallen und daß er aus dem Nichts des Freiheitsgedankens und der ewigen Unbefriedigung schließlich hinsinken müsse, das besagt die triumphierend sichere Wette des Mephistopheles mit Gott. Das Bewußtsein der Unbedingtheit seines Wesens gibt umgekehrt Faust die Sicherheit bei dem Abschluß seines Vertrages. Diese Unbedingtheit ist ein Jenseits von Gut und Böse: Mit all dem, was sein Leben an weichen innigen Bindungen, an „Religion“ enthielt, hat Faust in den großen Fluch gebrochen und seine erste Vorschrift ist forthin, ihn „mit der Moral in Frieden zu lassen“. Ein Jenseits hinter aller Regel also, die sein Wesen unter moralischen Vorschriften einbegreifen will, aber ebenso auch ein

1) E. Th. Vischer, Goethes Faust², 1920.

Jenseits von Böse: die peinliche Gewolltheit des Bösen, um nicht gut zu sein, die Nietzschesche und romantische Schärfe der Verneinung des Sittlichen, die in solcher Verletzung des Heiligen etwas Großes wähnt und dem durch den Bombast des Lästerns Ausdruck gibt — sie fehlt bei Faust gänzlich. Er geht zu keinem Weibe, wo er die Peitsche mitnehmen muß, sondern er geht zu Gretchen, und was diese zu dem „besten Mann“ zieht, ist das Widerklingen alles Hohen und Edeln aus seinem unmittelbaren Gefühl. Ein Jenseits also wirklich von Gut und Böse, nicht ein Böse, um nicht gut zu sein, darin liegt die Unbedingtheit seines Wesens. Weil er einmal — in der Selbstmord- und Fluchszene — mit dem Leben abgeschlossen hat, spottet sein Wesen aller Regeln des Moralischen und Antimoralischen, unter die man sie begreifen möchte. Es ist Freiheit, unmittelbares Hervorbrechen aus einem unerkennbaren Grunde. Diese Freiheit aber wird nicht durch philosophische Deklamationen veranschaulicht, sondern dichterisch. d. h. so, wie sich dem Auge der Menschenkinder das Unerfaßbare der Persönlichkeit, das doch ihr „höchstes Glück“ ausmacht, verkörpert: durch Verlegung in eine jenseitige Bedingtheit, durch Beziehungnahme auf ein Überirdisches, die freilich, da sie ja nur veranschaulichen soll, schwebend und unbegreiflich bleibt. Wenn Faust das Wesen der Unfreiheit in irgendwelchem Beharren sieht: „wie ich beharre, bin ich Knecht, ob dein was frag’ ich oder wessen“, so bemerkt Vischer (S. 262) mit vollem Recht, daß damit die Vorstellung von „Hölle und Teufel einstürzt“. Aber das Merkmal dieser echt dichterischen Metaphysizierung ist eben, daß niemals ein-durchgeführter, übersinnlicher Zusammenhang vorliegt, sondern daß diese Zusammenhänge blitzartig, als plötzliche Ausblicke, aufleuchten. Namentlich zeigt das die Gestalt Mephistos und ihr Verhältnis zur Gottheit. Auch Mephisto ist, gerade in seinen Widersprüchen, durchaus Mensch. Die Macht der Gemeinheit weiß ganz wohl, daß sie den Edlen nie durch banale, „abgeschmackte Vergnügungen“ fassen kann, und so ist es die Betonung des Freiheitlichen, Unbedingten, der Spott, daß er den „braunen Saft in jener Nacht nicht ausgetrunken“, wodurch Mephistopheles Faust in seine Netze zieht; aber als diesem dann auch in der Leidenschaft seine Unbedingtheit bleibt, als er „in seinem tragisch rasenden Wollen ein Idealist“ ist, „der alles oder nichts will“¹⁾,

1) Vischer, a. a. O. S. 328.

da ist es gerade er, der Verführer, der diese Unbedingtheit bekämpft, ist er es, der „dämpft und kühlt“ und wird ein „teufischer Prediger der Einsicht in die menschlichen Schranken und des Sichfügens in die Bedingtheit der Erfahrungswelt“¹⁾. So wie hier der Teufel die Vernunft vertritt (— und mit Recht, denn in diesem Falle ist die Vernunft gemeiner als die Raserei), so „stiebt“ überhaupt „Mephistopheles in tausend Mephistopheles auseinander“. Er der so oft als Vertreter behaglich-freier Lebensanschauung erscheint, sodaß seine Worte — von der „grauen Theorie“ und dem „Kerl der spekuliert“ — noch heute als deren Ausdruck gang und gäbe sind²⁾, dessen humorvolle Entrüstung über den Pfaffen uns den größten Spaß macht, erscheint vor Gretchens reinem Blick als grauenhaft dämonische Macht, vor Fausts Gewissensqualen als den Abgrund der Gemeinheit, in der letzten Szene endlich, als es ums Entscheidende geht, als Gretchens reiner und geläuterter Wille, von den ewigen Mächten unterstützt, ihm den Faust zu entreißen droht, da „brüllt“ in dem „Her zu mir!“ „das höllische Raubtier aus ihm“ und verkörpert sich in ihm aller Inbegriff des Entsetzlichen. Wie aber verträgt sich diese Wesensart des Teufels mit dem humorvoll behaglichen Verhältnis zur Gottheit, dem der Schalk nichts weniger als verhaßt ist? — Das Übersinnliche, als Verkörperung des Unbedingten, soll und darf eben nicht restlos erfassbar sein; tausend Gedanken und Gesetze soll es ausstrahlen, durch keine darf es erschöpft werden. „So wie die Dinge nun liegen, müssen wir das vom Dichter selbst in Gang gesetzte Denken allemal in dem Moment schnell parieren, wo es die neben ihm bestehende Illusion des Mythischen sprengen will“⁴⁾. Was hier an Faust ausgeführt wurde, das „Zwielicht“ der Darstellung (Vischer), wodurch das Unendliche und sonst Undarstellbare der Persönlichkeit veranschaulicht wird, liegt in ganz besonderen Maße vor bei Shakespeare. Es ist bei ihm ein stehender Zug, und die von Lessing⁵⁾ gerühmte Natürlichkeit des Shakespeareschen Gespenster beruht weniger auf „gewissen Handgriffen“ und äußeren Umständen, als auf der inneren Begründung: Weil bei Shakespeare sich alles „um den geheimen Punkt“ dreht, „das Eigentümliche unseres Ich, die prätendierte“ — d. h. die ideell beanspruchte — „Freiheit unseres Wollens“, die durch das Übersinnliche veran-

1) Vischer, a. a. O. S. 237.

2) S. 345.

3) S. 382.

4) S. 257.

5) Hamb. Dramat., 11. Stück, 5. Juni 1767.

schaulich wird, so wird unaufhörlich und aufs lebhafteste die Einbildungskraft nach der Richtung solcher übersinnlichen Beziehungen angeregt: wir „Narren der Natur“ werden durch die Urgründe menschlichen Wesens und Wollens, die der Dichter vor uns aufreißt, so „furchtbarlich mit Gedanken geschüttelt, die uns're Seele nicht ergreifen kann“, daß wir bei Hamlet, bei Macbeth, bei der Jungfrau von Orleans, bei Richard III. und Brutus das Eingreifen des Übersinnlichen als etwas Selbstverständliches empfinden.

Als einen tatsächlichen, real gegebenen Zug menschlichen Wesens hat diesen von uns gekennzeichneten Inbegriff von Freiheit, Persönlichkeit und Genialität Goethe hingestellt und es ist bezeichnend, daß er durch den Namen des Dämonischen diese Beziehung auf ein Übersinnliches, das doch ungreifbar und schwebend bleiben soll, in den Vordergrund stellt. Eckermann erzählt¹⁾ wie Goethe „von jener geheimen problematischen Gewalt“ spricht, die alle empfinden, die kein Philosoph erklärt und über die der Religiöse sich mit einem tröstlichen Wort hinaushilft. Das Dämonische bezeichnet nach Goethe diejenigen menschlichen Fähigkeiten und Leistungen, für die ein Verständnis, d. h. eine Ableitung und Erklärung aus natürlichen Zusammenhängen nicht möglich ist: „Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist“²⁾, es tritt in Persönlichkeiten wie Napoleon auf, ferner findet er es in den Begebenheiten, und zwar „in allen, die wir durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen vermögen“. „In der Poesie“ ferner „ist durchaus etwas Dämonisches und zwar vorzüglich in der unbewußten, bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt. Wenn aber dann Eckermann fragt³⁾, ob das Dämonische auch in die Idee des Göttlichen eingehe, so ist damit für Goethe dasjenige, was nur flüchtige, veranschaulichende Verbildlichung eines Unbedingten und Unfaßbaren am Menschentum bedeutet, schon zu sehr festgelegt, und er antwortet: „Liebes Kind, was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen?“ Eckermann bezeichnet dann selbst⁴⁾ die Eigenart dieser Veranschaulichung eines Jenseitigen, das im Menschen sich äußert und das Höchste im Menschentum ausmacht: „Goethe nennt dies unaussprechliche

1) Eckermann, Gespräche mit Goethe 28. II. 1831.

2) 2. III. 1831.

3) 8. III. 31.

4) 28. II. 1837.

Welt- und Lebensrätsel das Dämonische und indem er sein Wesen bezeichnet, fühlen wir, daß es so ist, und es kommt uns vor als würden vor gewissen Hintergründen unseres Lebens die Vorhänge weggezogen. Wir glauben weiter und deutlicher zu sehen, werden aber bald gewahr, daß der Gegenstand zu groß und mannigfaltig ist, und daß unsere Augen nur bis zu einer gewissen Grenze reichen“.

IV. Antike und moderne Tragik.

Wir fanden als einen Ausdruck der im Tragischen liegenden Unbedingtheit, der jenseits aller Ableitbarkeit aus natürlichen Beziehungen liegenden Persönlichkeit, die Mythisierung dieser Persönlichkeit, die aber immer ebenso schwebend und ungreifbar bleibt. Es ist in diesem Zusammenhang belehrend, die Eigentümlichkeit der modernen und der antiken Tragik zu betrachten.

Ein entscheidender Unterschied der neueren Kultur von der hellenischen ist, daß diese von einer dogmatisch fest begründeten Metaphysik ihren Ausgang nahm. Damit scheint zunächst jede Ausdrucksmöglichkeit für jenes Übersinnliche und Freiheitliche im Menschen aufgehoben. Und doch hat sich der unüberwindliche Drang, das zu veranschaulichen gewußt, was dem Menschen das höchste Glück, trotz aller Himmelsfreuden und Strafen ist. Das freie Spiel der Beziehungsetzung zu übersinnlichen Mächten war abgeschnitten, aber eine Gestalt hatte man doch neben dem ehern geschlossenen Himmel, deren Wirkung man in dem Unbegreiflichen der Persönlichkeit ansetzen konnte: das war der Teufel. Und so liegt darin, daß man in Deutschland einen Albert den Großen und Dr. Faust mit den Teufel in Verbindung bringt, nichts weniger als eine Herabsetzung. Es ist nur der Grundtrieb nach einer Ausgestaltung der jenseits aller Regel, jenseits auch des kirchlichen Gut und Böse liegenden Persönlichkeit, der sich hier äußert. Wie meisterhaft Goethe diesen Grundzug deutschen Wesens wieder aufgenommen hat, braucht nach dem Vorangegangenen nicht näher ausgeführt zu werden¹⁾.

1) Ich verweise auch hier wieder auf Hr. Heines „Briefe über Deutschland“, der diesen Sachverhalt ausgezeichnet darlegt, davon spricht, daß die alten Götter und Geister in Deutschland noch lange nicht tot seien und einmal mächtige Auferstehung feiern würden. Auch Spenglers Geschichtsphilosophie schwebt derartiges

Beim Hellenen liegen die Dinge ganz anders. Die strenge Sonderung und Systematisierung des Metaphysischen fehlt hier vollständig und so gestaltet sich die Persönlichkeitsidee viel leichter und unmittelbarer zu einer Beziehung aufs Übersinnliche aus, das Hereinragen des Göttlichen in das Leben ist gar nichts so vollständig Außerordentliches, sondern eine Gegebenheit des Lebens. Die Unbedingtheit der Natur, wie wir sie oben an einer Gestalt wie Suffolk schilderten (S. 371), diese überragenden Herrenmenschen, die für die gewöhnliche Natur ein Unbegreifliches darstellen und denen sie sich bewundernd beugt, werden für den Hellenen ohne weiteres zu „göttlichen“ oder „dämonischen“ Menschen. Ich kann hier auf meine Schrift: „Platons Lehre vom Instinkt und Genie“¹⁾ verweisen, wo ich gezeigt habe, wie Platon als „göttliche“ oder „dämonische“ Männer alle diejenigen bezeichnet, in deren Leistungen und Taten ein Geniales und Unberechenbares zum Ausdruck kommt, und zugleich auf diese Denkweise als eine allgemein-hellenische hingewiesen habe. Die Übereinstimmung dieser Anschauungsweise mit dem, was er selbst als „dämonisch“ kennzeichnet, hat übrigens Goethe selbst betont, wenn er sagt: „Dämonische Wesen solcher Art rechneten die Griechen unter die Halbgötter“²⁾. Dieser Zug hat sich im Laufe der griechischen Geschichte nur verstärkt: es wird nun Modesache, große oder groß sein wollende oder sollende Männer zu Heroen oder Göttersöhnen zu machen, wie Alexander d. Große, Lysander u. a., ein hellenistischer Zug, den dann das römische Kaisertum übernimmt. In ursprünglichster dichterischer Kraft zeigt sich diese Gestaltung der unbedingten Persönlichkeit bei Homer.

Der Zorn des Übergewaltigen, der in Liebe und Haß, in Leiden und Taten über alles menschliche Maß hinausragt, ein Unbedingtes darstellt unter den Kriegern, die in Trojas Ebene lagern, der „Zorn der Peliden“ ist das Thema der Ilias. So sehr man die mit warmer Herzlichkeit geschilderten Gestalten, die ergreifenden Szenen zwischen Hektor und Andromache empfinden mag, die dichterisch größte Gestalt ist Achilleus, das Grundthema ist das Rasen des Übermenschen und wer diese Gestalt und ihre Tragik

vor. Daß dieser Trieb zu einem Jenseits über der Kirchenlehre auch in der Scholastik sich äußert, habe ich in meinen „Scholastikern“ bei Duns Scotus und den Mystikern betont.

1) Kantstudien, Ergänzungsheft 40, Berlin 1917.

2) Eckermann, 2. III 1831.

ablehnt, der weist damit den Entwurf des Dichters als Ganzes zurück. Man muß diese Gestalt mit all ihrer schneidenden Härte hinnehmen, muß — so furchtbar das klingt — mit ihr fühlen können, wenn sie für den Knaben Lybaon, der um sein blühendes Leben weint, nur insofern Mitgefühl hat, daß sie ihn zur Unbedingtheit und Mannhaftigkeit auch gegenüber dem Tode aufruft: „Also, mein Freund, stirb' auch du!“ Man muß für solche schneidend harte Größe des Übermenschentums, die über die Häupter der Mitmenschen wegschreitet und für alles, was zur eigenen Unbedingtheit sich nicht aufschwingen kann, nur Fußtritte und Verachtung hat, Verständnis haben, muß — es hilft alles nichts! — den Achilleus verstehen, wenn er dem röchelnden Hektor seine Bitte um Ehrung im Tode kurz abschlägt. Hier gilt, was Goethe in der Shakespeare-Rede¹⁾ sagt: „Er führt uns durch die ganze Welt, aber wir schwachen und verzärtelten Menschen rufen, so oft uns eine fremde Heuschrecke begegnet: O Herr, er will mich fressen!“ Wenn Schiller aus einem idealen Glauben heraus seine Jungfrau von Orleans zu einer ganz ähnlich geschilderten Härte führt, so verstehen wir das, aber die Persönlichkeitsidee Homers ist größer, die am Helden eine solche Unbedingtheit auch gegenüber der weichen Rührung haben will und sie nicht aus religiösen Ideen, sondern aus den Tiefen der Persönlichkeit entspringen läßt. Daß Achilleus schließlich doch der rührenden Klage des Priamos den Leichnam herausgibt, ist kein Einwand, denn eine eigentliche Willensbeeinflussung — und nur diese wäre eine Bedingtheit und Unfreiheit seines Wesens — findet durch die Rührung nicht statt: die Sache ist entschieden, ehe Priamos kommt; Zeus, dem die Götter schon tagelang in den Ohren liegen, doch den Frevel nicht zu dulden, hat dem Achilleus ganz höflich, gewissermaßen wie seinesgleichen, sagen lassen, er möchte doch den Leichnam herausgeben.

Denn die Veranschaulichung der übergewaltigen Persönlichkeit, der Freiheit und Unbedingtheit, d. h. der menschlichen Unableitbarkeit ihres Handelns, geschieht auch hier durch Beziehung auf ein Übersinnliches. Das zeigt schon die mächtige Eingangsszene. Agamemnon, der Unglückskönig, hat dem Achilleus Beleidigungen entgegengeschleudert, die dieser unmöglich dulden kann. Bleich und starr haftet der Blick der Achäer auf ihm. Bei jedem

1) S. o. S. 353.

andern, auch bei Agamemnon, würde der Gedanke, was sie anrichten könnten, den furchtbarsten Ausbruch des Zornes hemmen. Beim Peliden ist das anders, der ist in Zorn und Haß unbedingt. Jeder weiß, daß wenn er freundlich und gelassen ist, er es nur ist, weil er sich mäßigt. „Hemmungen“ gibt es für ihn nicht; wenn er seinem Zorn freien Lauf läßt, muß dieser zerstörend wirken wie ein Sturzbach. Das ist das „Gefährliche“ in ihm wie ebenso in Hamlet¹⁾, worin diese unbedingten Naturen sich vor sich fürchten. Und dieses furchtbarste, der Zorn des Übermenschen, scheint unvermeidlich, Achilleus zieht das Schwert — da tritt etwas Wunderbares ein: er zögert einen Augenblick und steckt das Schwert in die Scheide. Was war hier geschehen? Daß kein Bedenken, keine Besorgnis ihn hatte abhalten können, weiß jeder. Wie kann man dies Handeln „verstehen“, d. h. seine Beweggründe ausfindig machen? Sie können es nur dadurch, daß sie diese Beziehungen in einem Jenseits suchen: In dem Augenblick, wo Achilleus zögerte, müssen die Götter selbst erbebt sein, muß Hera mit Athena gesprochen haben und diese den Achilleus um Mäßigung gebeten haben. Und das weitere Thema ist nun das Hereinbrechen dieses Übermächtigen, irdisch Unbegreiflichen, des Zornes des Achilleus in die irdische und kleinliche Welt. Ein psychologisches Thema sozusagen ursprünglich, aber dieses begreift, da es sich um die Seele eines Übergewaltigen handelt, Glück und Leid von Staaten und Völkern, begreift die ganze Götterwelt und Himmel und Erde ein. Aus dem schimmernden Palaste rufen die Tränen des Beleidigten die Meeresgöttin empor, die Ströme Skamander und Simoeis brausen unmutig auf, wollen den rasenden Überwillen nicht dulden und sind doch ohnmächtig, denn das heiße Element des Hephaistos tilgt die göttlichen Stromgewalten. Das ergreifend warme und edle Heldentum Hektors muß erliegen: es ist Bedingtheit gegenüber dem Göttersohn, und das Herrentum des Übergewaltigen hat Recht. Es ist nach alledem kein Zufall, daß der Name des „Tragischen“, dem hellenischen Weihepiel entnommen, zum Ausdruck für den höchsten, unbedingten und ideellen Persönlichkeitswert geworden ist. Ist doch eben dem Hellenen alle höchste, geniale Äußerung der Persönlichkeit „dämonisch“ und

1) „Denn ob ich schon nicht jäh und heftig bin,
So ist doch was Gefährliches in mir,
Das ich zu schaun dir rate! ...“ (V, 1).

„göttlich“, und stellen doch eben seine Götter dieses herrisch unbedingte Hinausragen über jede irdische Beschränkung dar. Bis zu einem gewissen Grade tritt ja, wie oben berührt wurde, dieser Zug schon in dem Bilde hervor, das der Goethesche Faust von der Gottheit gibt. Ein Zug des Jovialen und Lustigen ist hier sogar in den katholischen Himmel getragen, ein Herrgott, der gemüthlich mit dem Teufel selbst plaudert. Während dies aber bei der Goetheschen Gottheit nur einen Hauch über der unberührten Majestät ausmacht, ist dieser Zug ganz anders bei den Homerischen Göttern ausgeprägt, bei denen keine Rede davon ist, daß sie sich „das Lachen abgewöhnt“ hätten. Unerfaßbarkeit, ein Jenseits von Gut und Böse, damit ist ihr Wesen getroffen. Gebunden an enge Grenzen, an die sittlichen Gesetze, deren Überschreitung schwere Strafe nach sich zieht, steht der Mensch diesen Göttern gegenüber. Wo sie ihm erscheinen, sind sie ganz Majestät. Das wüste Gezücht der Freier ist den Göttern verhaßt und muß vergehen. Wenn man aber meint, durch sittlichen Gehalt das Wesen der Götter zu erschöpfen, so irrt man gewaltig, denn in tollster Laune spotten diese Götter aller Würde, lachen „homerisch“, zanken, betrügen und bestehlen sich und haben die lockersten Liebeshändel. Von Xenophones bis Platon hat sich das sittliche Bewußtsein der großen Denker empört gegen diese Götterwelt gewandt. Was tut's? Die Götter sind nicht zur Moral erfunden, sondern was unter Freiheit und Persönlichkeit erschaut und verlangt wird, das gestalten Dichter und Volk zu mächtigen Heroen und heldischen Handlungen, in denen, was aus eigener Bedingtheit nicht erklärlich und begreiflich ist, in eine jenseitige Welt voll Macht und Glanz gestellt wird. Damit ist nicht Roheit und Widersittlichkeit zum Ideal erhoben: auch die Gestalt des Achilleus ist für alles Warme und Edle offen, und auch diese Götterwelt hält das moralische Gesetz aufrecht. Aber zugleich soll doch bei dem Helden und bei der Gottheit diese Sittlichkeit etwas anderes, soll Freiheit sein und ihr Wesen muß ein Jenseits wie von Böse, so auch von Gut ausmachen. Es ist bezeichnend, daß Athena, die Göttin des freien Blickes und der hohen Tat, die Helferin des Achilleus und Odysseus und Rächerin des Freierfrevcls, es ist, die den Hektor, um ihrem Liebling „Ruhm zu bereiten“, auf „satanische“ Weise betrügt.

Man könnte nach dem bisherigen auf den Gedanken kommen, es sei nach dieser Auffassung des Tragischen die griechische Tragödie der Höchstpunkt der Tragödie überhaupt, etwa nach der Auffassung Hebbels, der die Antigone allen andern Tragödien voranstellt. Doch liegt die Sache, wenn man genau zusieht, gerade umgekehrt. Allerdings verkörpert die hellenische Mythologie in ausgeprägtestem Maße das „Tragische“ am Menschen. Dieses Jenseitige, Freiheitliche in der menschlichen Natur, das durch ein Göttliches veranschaulicht wird, ist dem Griechen nicht, wie heut uns, etwas kaum Glaubliches, sondern diese Eigentümlichkeit menschlichen Wesens ist ihm etwas durchaus Gegebenes, wovon er wie von einer Tatsache redet, an der niemand ernstlich zweifelt. Aber gerade deshalb, weil ihm dies Hineinragen des Göttlichen eine ganz geläufige Vorstellung ist, gerade deshalb bekommt diese Darstellung solchen Übermenschen- und Heroentums etwas Stereotypes, das nicht zum Vorteil der Tragödie ausschlägt. Die Freiheit im Menschen, das Tragische, ist eben etwas so Unfaßbares, daß es durch keine bestimmte Gestaltungsart wiedergegeben werden kann; das höchste Geschenk der Musen läßt sich nicht weitergeben, auch bei den Griechen nicht. Nur dann ist die Götterwelt, das Übersinnliche, der echte Ausdruck für das Höchste im Menschen, die Unbedingtheit seines Wesens, wenn die Hauptsache der Darstellung immer die Freiheit, das Metaphysische im Menschen bleibt, das nötigenfalls sich leicht und schnell, verschwebend und ungreifbar, auswächst zu einer leichten und luftigen Geister- oder Götterwelt. Das ist in vollkommenster Weise geboten bei Homer. Bei Sophokles aber steht es anders; wohl sind hier die Götter noch dieselben wie bei Homer: Athena ist im Ajax ebenso betrügerisch und grausam und über Ödipus und seinem Geschlecht liegt eine ungerechte, feindliche Götterwelt. Aber während bei Homer die im höchsten Sinne tragischen, überragenden Persönlichkeiten da sind, aus deren Wesen diese Götterwelt ihre Begründung hat, fehlen sie bei Sophokles. Damit soll der Gestalt der Antigone nicht der tragische Gehalt abgesprochen werden. Aber er ist ein anderer und paßt nicht zu diesen Göttergestalten. Wohl erringt Antigone die Freiheit, indem sie das Sittengebot als das Unbedingte ansieht und in der Ergreifung dieses höchsten Gebotes ihrem Wesen Unbedingtheit erwächst. Aber dafür hat Sophokles keine göttliche Veranschaulichung. Wie ungleich mächtiger ist hier die Gestaltungskraft Goethes, bei dem ebenfalls Gretchen

durch Hinwerfen an das Sittliche Freiheit und Unbedingtheit ihrer Persönlichkeit gewinnt und durch den kurzen Ruf einer Stimme „Ist gerettet!“ blitzartig der übersinnliche Zusammenhang hereinleuchtet. Somit liegt gerade in dieser Götterwelt, die bei den Tragikern schon Überlieferung, nicht mehr lebendiges Sichbilden und Wachsen ist, die Schwäche der griechischen Tragödie¹⁾. Es ist nicht mehr die Freude an dem Herrischen, Gewaltigen, was durch die Tragödien wirkt, sondern als dunkle, grausame Macht liegt es feindlich über den Menschen. Am wenigsten gilt das noch von dem genialsten der drei Tragiker, von Aischylos. Indem er große sittliche Ideen in den Göttern verkörpert sein läßt, bleibt bei ihm diese Götterwelt in gewissem Grade flüssig: Wenn er seinen „Zeus“ nur so nennt, wenn und wie es ihm lieb sein mag²⁾, so liegt darin eine großartige Freiheit gegenüber dem Mythischen, und in den „Persern“ gelingt es ihm sogar, in großzügiger Weise das „Dämonische in den Geschehnissen“, wie Goethe sagen würde, zum Ausdruck zu bringen. In Sprache und Aufbau — z. B. dem Erscheinen des Geistes des Darius³⁾ und in der erschütternden tragischen Ironie im Agamemnon⁴⁾ — liegt etwas Shakespearesches. Aber diese Linie wird von Sophokles verlassen: Er stellt nicht mehr heroische sondern menschliche Tragik dar, und das gibt, da diese Menschen doch immer noch Heroen sind, schon bei Sophokles der ganzen Handlung etwas Beengendes. Am stärksten äußert sich das dann bei Euripides. Während Aischylos den Einklang zwischen Leben und Übersinnlichem dadurch zu schaffen sucht, daß er die großen Taten seines Volkes ins Übersinnliche hinaufreißt, will Euripides diesen Ausgleich schaffen, indem er die Heroen ins Irdische herunterzieht. Es ist darüber von Aristophanes bis Mommsen⁵⁾ genug gesagt worden, und ein längeres Verweilen ist unnötig.

So ergibt sich gerade aus dem Vergleich mit der antiken Tragödie der Vorzug und das Wesen der modernen. Mommsen hat vollständig recht, wenn er sagt, daß Sophokles vor Shakespeare zurücktreten muß. Die moderne Tragödie hat es an sich unendlich viel schwerer, ihren höchsten Gegenstand, das Methaphysische im Menschen, das Unbedingte und Irrationale darzustellen, weil ihr keine überlieferte mythologische Aus-

1) Vgl. dazu Volkelt, Ästh. des Tragischen, S. 406 ff.

2) Agam. v. 160.

3) Pers. v. 681.

4) Agam. v. 921 ff.

5) Mommsen, Röm. Gesch. I, S. 910—913.

gestaltung dieses im höchsten Sinne Persönlichen gegeben ist. Aber wenn es ihr gelingt, diesen tiefsten Kern alles Menschlichen durch Hereinbeziehung eines Jenseits zu veranschaulichen, so bleiben die übersinnlichen Bildungen dafür auch flüssig und schwebend, in jedem Augenblick zum besonderen Zweck sich neugestaltend, wie das Vischer so klar an Faust ausführt, während die antike Tragödie im wesentlichen doch eine „Redaktion der Mythologie“ darstellt (Mommsen). Über dem modernen Geist lastet das kirchliche und neuerdings das naturalistische Dogma; aber wenn die dichterische Kraft einmal diesen ehernen Himmel durchstößt, so findet sie nicht das luftige Gedränge der antiken Göttergestalten, das, zur Überlieferung geworden, die antike Tragödie beengte, sondern der Raum ist leer und der Mythos kann frei und spielend sich entfalten.

V. Ausblick.

Es fehlt hier an Raum, um den bisherigen Ausführungen die Ergänzung zu geben, deren sie natürlich bedürfen: es wurde entwickelt, wie der Dichter die Freiheit darstellt; um aber ein volles Bild des Tragischen zu gewinnen, ist auch nötig auszuführen, wie der Dichter die Unfreiheit darstellt. Wir sahen, wie der tragische Mensch, die Persönlichkeit im höchsten Sinne, in seiner Freiheit zugleich unfrei ist, nämlich vom gewöhnlichen Leben aus betrachtet. Zum Tragischen gehört aber auch, wie der gewöhnliche Mensch trotz seiner Unfreiheit und seiner Bedingtheit frei sein will, wie er den Bestimmungsgrund seines Handelns, um sich frei zu fühlen, ins Unbedingte erhebt und gerade dadurch seine Unfreiheit unentrinnbar macht. Hier tut sich das Gebiet auf, wo die Hebbelsche Anschauungsweise vom Tragischen berechtigt ist: daß mit jedem Einzelwillen die Überspannung des Willens gegeben ist. Weil der Mensch unter der Idee der Freiheit — oder Unbedingtheit oder Allgemeingültigkeit — handelt, und deshalb die Denkweise, das Gesetz, welches den Bestimmungsgrund seines Handelns ausmacht, für unbedingt gültig halten muß, entspringt auch auf dieser Stufe die Notwendigkeit aus der tragischen Freiheit. Auch hier bietet wieder Shakespeare das Höchste: wenn Cassius von Brutus sagt:

„Gut, Brutus, du bist edel! doch ich sehe,
 Dein löbliches Gemüt kann seiner Art
 Entwendet werden — —
 — — war ich Brutus nun, er Cassius,
 Er sollte mich nicht lenken!“

Aber auch König Heinrich VI, und am machtvollsten wohl König Lear und Macbeth zeigen diesen Zug. Namentlich bei dem letzten erzeugt dieses an Wahnsinn grenzende Festhalten der einmal erwählten Handlungsweise, die Unerfaßbarkeit der Handlung die auch in diesem Falle natürliche Hinausverlegung ihrer Bedingtheit in einen übersinnlichen Zusammenhang. Aber auch bei der Gestalt Hektors liegt dies starre und letzten Endes sinnlose Festhalten an dem einmal Erwählten vor: an der unbeirrbaren Ritterlichkeit seines Wesens¹⁾, die er doch, wie der alte vernünftige Horaz schon gesehen hat²⁾, dem infamen Paris gegenüber nur einmal über Bord zu werfen brauchte, um alles in Ordnung zu bringen und Volk und Vaterland wirksamer zu befreien als durch alles Heldentum. Auch sei hier noch kurz darauf hingewiesen, daß auch die schon oft bemerkte Verwandtschaft des Komischen mit dem Tragischen aus solcher am unpassenden Ort sich äußern den Unbedingtheit des Wesens entspringt. Das gilt von den Gestalten Charles Dickens', wie vom Don Quixote und vom Unkel Bräsig. Alle wahrhaft komischen Gestalten sind tragisch, d. h. sie tragen eine solche Unbedingtheit des Wesens in sich, die zwar in diesen Fällen nicht zum Untergang, aber zu immer wiederholten Anstößen führen muß.

Und so liegt denn in dem Ausspruch Goethes über Shakespeare der ganze ideelle Sachverhalt, der das Wesen des Tragischen ausmacht: „Seine Pläne sind keine Pläne“. Sehr recht! Denn jedes bewußte Konstruieren und Aufbauen, jeder „Plan“, den man sollte merken können, widerspricht der Idee des objektiven Kunstwerks. „Aber seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, . . . in dem das Eigentümliche unseres Ich, die prätendierte Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gange des Ganzen zusammenstößt“. Die prätendierte, d. h. die beanspruchte oder die ideell geforderte Freiheit macht das Eigentümliche unseres Ich

1) II. B. VI, 444.

ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός . . .

2) Horaz, Epist. I, 2.

aus. Entweder es liegt eine wirkliche Unendlichkeit des Persönlichen, eine Unbedingtheit des Wesens vor, — dann erschauen wir das Höchste der Persönlichkeit, was Platon und Goethe das Dämonische nennen. Oder aber, der Mensch will frei sein und nimmt deshalb die Begrenzung und Bedingtheit seines Wesens als das Unbedingte und Allgemeingültige, er setzt alle seine Kraft und sein Leben daran, diese durchzusetzen und muß so sich selbst zerstören. Darin liegt das Zusammenfallen von Freiheit und Notwendigkeit im Tragischen, daß, je mehr der Mensch frei ist oder frei sein will, desto mehr diese Unabwendbarkeit des Untergangs in seinem Schicksal sich ausprägt. Daß die Freiheit in diesem Leben so vernichtet werden muß und daß sie trotzdem das Höchste für das Menschengeschlecht ausmacht, darin liegt die Objektivität, die das Auge des Dichters erschaut. Nicht wo irgend eine Art Theologie oder irgend eine liberale Lebensanschauung eine Versöhnung schafft, liegt die ideelle Art des Tragischen, sondern da, wo das Leben geschildert ist: Kühl vernichtend, schneidend wie blanker Stahl, und wo dennoch der Mensch dagegen sich auflehnt und ein eigener bleibt: an dem „geheimen Punkt . . . wo das Eigentümliche unseres Ich, die prätendierte Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gange des Ganzen zusammenstößt“.

Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich.

Von **Anna Tumarkin**, Prof. an der Universität Bern.

Fragen wir nach dem besonderen Gegenstand, den die Psychologie zu behandeln hat, nach dem Psychischen, als einer besonderen Form der Wirklichkeit, so tritt uns das uralte ewige Rätsel vom Leben entgegen, das sich dem Menschen seit den ersten Anfängen seiner philosophischen Entwicklung immer von Neuem aufdrängt.

Scheinbar so selbstverständlich, das am unmittelbarsten Gegebene, erscheint doch das Leben völlig problematisch, unfafbar, sobald wir es begrifflich fixieren wollen. Wie sollen wir es in unserer dem begrifflichen Denken angefaften Sprache formulieren, da es selber nicht begrifflich, sondern unmittelbar gegeben ist? Wie sollen wir es auch nur in schweigender Betrachtung für uns selbst fixieren, da das flüchtige Leben unserer Betrachtung nicht stille steht und in dem Augenblick, wo wir seine lebendige Flut halten wollen, uns entschwindet. Gerade das, was man am Leben im Gegensatz zu aller vermittelnden Erkenntnis preist, seine Unmittelbarkeit, verliert sich vor dem aufmerksamen Blick der Selbstbetrachtung. Ich will mein Gefühl beobachten, aber was ich erfasse ist nicht mehr mein ursprüngliches, unbefangenes Gefühl selbst. Und weil sich das Psychische aller Fixierung entzieht, gibt es auch streng genommen keine innere Wahrnehmung des Psychischen, wie es eine äußere Wahrnehmung des räumlich und zeitlich fixierbaren außerpsychischen Geschehens gibt.

Diese Ungreifbarkeit des unmittelbaren Erlebens ist es, was die feinsten Psychologen als die größte Schwierigkeit empfinden, die dem psychologischen Forschen in den Weg tritt. Am eindringlichsten hat diese Empfindung in unserer Zeit Bergson zum Ausdruck gebracht.

Und doch sind wir auf die Erkenntnis des Psychischen angewiesen, des fremden wie des eigenen. Das Zusammenleben mit den Anderen, wie das Bewußtsein der Kontinuität des eigenen Lebens wären unmöglich, wenn wir das Psychische nicht als solches erkennen könnten. Es gibt tatsächlich eine Erkenntnis des Psychischen, und wir müssen uns nur Rechenschaft geben, worin sie besteht und worauf sie beruht. Es gibt allerdings keine besondere innere Wahrnehmung des einzelnen, isolierten Erlebens, wohl aber gibt es ein Verstehen des gesamten psychischen Zusammenhanges, in den sich das einzelne Erleben einordnet, und aus dem heraus es sich auch verstehen läßt. Vergebens jage ich dem einzelnen Lebenselement nach: was isolierbar ist, ist nicht mehr psychisch, subjektiv, sondern nur das gegenständliche Korrelat eines Psychischen. Aber der ganze seelische Zusammenhang ist mir verständlich, und aus ihm heraus wird mir auch das Einzelne wieder lebendig, verständlich. Nur aus dem Zusammenhang heraus gibt es ein Verstehen des Psychischen; wie es überhaupt ein Verstehen nur vom Zusammenhang oder aus einem Zusammenhang heraus gibt, nie von einem Einzelnen für sich genommen. Wir verstehen einen Satz oder eine Rechnung, nicht den Buchstaben oder die Zahl; verstehen können wir nur, was sich aus einander ableiten läßt.

Bei dem Psychischen, dessen einzelne Erscheinung wir außerhalb ihres Zusammenhangs gar nicht fixieren können, sind wir besonders darauf angewiesen, sie aus dem Zusammenhang heraus zu verstehen, in den sie sich einordnet, so daß wenn sie auch selber entschwindet, ihre Stelle im Zusammenhang fixiert werden kann, wie die fliehende Bewegung fixiert wird in der durchlaufenen Linie.

Daher kommt auch dem Verstehen des Einzelnen aus dem Zusammenhang heraus bei der Betrachtung des Psychischen eine ganz andere Bedeutung zu, als bei der Betrachtung der Außenwelt, deren einzelne Gegenstände wir zwar auch nur aus dem allgemeinen Zusammenhang des Naturgeschehens erklären, daneben aber auch für sich, isoliert vom allgemeinen Zusammenhang denken können. Beim Psychischen aber gibt es überhaupt keine Erkenntnis außerhalb des Zusammenhangs, keine Erkenntnis des Psychischen, die nicht ein Verstehen aus dem Zusammenhang heraus wäre. Nur im Zusammenhang läßt sich das Einzelne, als psychisch, überhaupt fassen; außerhalb dieses Zusammenhangs verflüchtigt es sich

in seiner Subjektivität und verhüllt sich hinter den gegenständlichen Bewußtseinsinhalten.

Darum erscheint es als methodischer Grundfehler aller an der Naturwissenschaft orientierten Psychologie, daß sie von den Elementen des Seelenlebens ausgeht, um von da aufzusteigen zu höheren Funktionen; denn durch bloße Zusammensetzung psychischer Elemente läßt sich kein psychischer Zusammenhang in der Art gewinnen, wie man zur Erkenntnis eines körperlichen Ganzen gelangt durch sukzessive Betrachtung seiner Teile. Es ist das große Verdienst Wilhelm Diltheys um die Psychologie, daß er auf die Ursprünglichkeit des seelischen Zusammenhanges hinwies, von dem alles psychologische Verstehen auszugehen habe; für diese Erkenntnis des Seelenlebens aus seinem ursprünglichen Zusammenhang heraus hat er den Begriff „Verstehen“ in Anspruch genommen im Gegensatz zum „Erklären“ des Naturgeschehens, dem wir durch Hypothesenbildung den Zusammenhang erst unterlegen müssen.

Die terminologische Unterscheidung scheint mir nicht berechtigt; denn Verstehen (von Verstand) ist der allgemeinere Begriff, unter den die Erkenntnis eines jeden Zusammenhanges fällt, des psychischen Zusammenhanges nicht mehr, als des empirischen Zusammenhanges des Naturgeschehens oder des a priori deduzierbaren Zusammenhanges der Ideen; aber von der Eigenart des Zusammenhanges hängt auch die Besonderheit des entsprechenden Verstehens ab. Und so führt die Frage der psychologischen Erkenntnis zur Frage nach der Eigenart des psychischen Zusammenhanges.

Es ist ein realer Zusammenhang: nicht bloß das negative Prinzip der logischen Widerspruchslosigkeit, auch nicht das formale Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption, das jenseits des empirischen Reichtums und der individuellen Unterschiede des psychischen Lebens bleibt, sondern der wirkliche Zusammenhang des konkreten Lebens in allen seinen Modifikationen. Und da liegt es nahe, den psychischen Zusammenhang als einen Ausschnitt aus dem allgemeinen Zusammenhang des Naturgeschehens zu verstehen, ihn einzureihen in den großen Kausalzusammenhang, den die positive Forschung mit Hilfe der Mathematik immer fester zu sichern strebt, und so die psychologische Forschung teilhaftig zu machen der Gewißheit positiver Wissenschaft: es soll die Be-

trachtung der flüchtigen Erscheinungen des psychischen Lebens dadurch auf einen festen Boden gestellt werden, daß man sie in kausalen Zusammenhang bringt mit greifbaren und meßbaren Erscheinungen der Außenwelt.

Wenn aber Wundt, der kritischste unter den Vertretern dieser an der Naturwissenschaft orientierten Psychologie, schließlich zum Resultate kommt, daß das Gesetz der psychischen Kausalität, *causa aequat effectum*, sich nicht auf das psychische Gebiet übertragen lasse, so erscheint damit die ganze Einreihung des Psychischen in den allgemeinen Kausalzusammenhang des Naturgeschehens von recht illusorischem Wert für das Verstehen des ersteren, denn zum Verstehen des Naturgeschehens führt die kausale Betrachtung nur dadurch, daß man annimmt, die Wirkung gleiche der Ursache und lasse sich aus ihr ableiten. Durch diese Annahme der Gleichheit von Ursache und Wirkung sucht die Naturwissenschaft einen Ersatz für die absolute Notwendigkeit des rein begrifflichen Zusammenhangs. Ohne sie gäbe es nur eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung des Nacheinander, aber keine Einsicht in die Notwendigkeit des Durcheinander, und damit auch kein Verstehen der Wirkung aus ihrer Ursache. Die ganze Bedeutung der Mathematik für die Naturwissenschaft beruht darauf, daß sie die Gleichung herstellt zwischen Ursache und Wirkung. Eine solche mathematisch bestimmbare Gleichung läßt sich aber zwischen der psychischen Wirkung und ihrer Ursache nicht herstellen: die physische Ursache der psychischen Wirkung ist von der letzteren ihrem Wesem nach verschieden, ihr völlig inkommensurabel; und die psychische Ursache läßt sich ebenfalls in kein genau bestimmbares Verhältnis zu ihrer Wirkung bringen, weil sich beide der mathematischen Bestimmung entziehen. Selbst wenn wir innerhalb des psychischen Zusammenhanges bleiben und nicht hinübergreifen in die wesensverschiedene Sphäre des physischen Geschehens, erscheint so die kausale Erklärung des Psychischen fraglich; im besten Fall bleibt die Psychologie in bezug auf kausale Erklärung hinter der exakten Wissenschaft zurück, einem Ziele nachstrebend, das sie doch nie erreichen kann.

Und da müssen wir uns fragen, ob denn die kausale Erklärung, die innerhalb der Naturwissenschaft dank der mathematischen Bestimmbarkeit der Naturerscheinungen durchführbar und daher auch methodisch berechtigt ist, auch innerhalb der Psychologie, wo sie doch nie die Vollkommenheit exakter wissenschaftlicher Erklärung

erreichen kann, dieselbe Berechtigung habe. Von unserer Betrachtung der Aussenwelt her sind wir so gewohnt, das Wirkliche in einen kausalen Zusammenhang zu bringen, daß es uns ganz natürlich erscheint, auch den psychischen Zusammenhang als einen kausalen zu fassen. Ist das aber nicht eine unberechtigte Übertragung der wissenschaftlich geprüften und gesicherten Methode der Naturbetrachtung auf das Gebiet der Psychologie, deren Methode doch ihrem Gegenstande angepaßt sein sollte? Den physischen Zusammenhang können wir nur als einen kausalen verstehen, d. h. ihn als eine Aufeinanderfolge von zeitlich fixierten Erscheinungen denken, deren Notwendigkeit durch quantitatives Bestimmen dieser aufeinander folgenden Erscheinungen gesichert wird. Für den psychischen Zusammenhang aber, ganz abgesehen davon, daß die genaue quantitative Bestimmung hier versagt, ist die zeitliche Aufeinanderfolge überhaupt nicht wesentlich. Ein Zusammenhang z. B., wie der zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und dem mit ihr verbundenen Gefühl der Wahrheit, ist überhaupt nicht zeitlich zu fassen; wie die meisten eigentlichen psychischen Zusammenhänge, ist er außerzeitlich und insofern auch nicht unter das Gesetz der Kausalität fallend, das die eigentliche Aufeinanderfolge voraussetzt.

Es kann das Psychische unter Umständen, insofern es in der Zeit verläuft, auch in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden, aber dieser Kausalzusammenhang, dem nie die strenge Demonstrierbarkeit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erklärung zukommen wird, setzt, auch wo er bloß plausibel ist, bereits einen anderen rein psychischen Zusammenhang voraus, der selbst nicht mehr kausal zu verstehen ist: wenn wir ein Gefühl der Befriedigung erklären sollen durch die vorausgegangene wissenschaftliche Betätigung, so müssen wir den außerzeitlichen Zusammenhang zwischen Gefühl und Erkenntnis bereits verstanden haben.

Das ursprüngliche Prinzip des psychologischen Verstehens kann die Kausalität nicht bilden. Diese Einsicht hatte Dilthey zu seinem Kampf gegen die auf Hypothesenbildung beruhende erklärende Psychologie getrieben. Was er dem kausalen Zusammenhang, als dem Prinzip der erklärenden Psychologie entgegengesetzt, ist der im unmittelbaren Erleben gegebene Strukturzusammenhang, von dem die beschreibende und zergliedernde Psychologie auszugehen habe. Wir verstehen das Leben, weil es

nicht nur um uns, sondern auch in uns selber strömt und atmet; das unmittelbare eigene Erleben wird uns zum Schlüssel alles Psychischen, das wir nach Analogie des eigenen Lebenszusammenhanges, durch Einfühlung, würden wir heute sagen, in uns lebendig werden lassen.

Und Dilthey selbst verstand es, wie kaum ein Anderer, einen fremden seelischen Zusammenhang wieder lebendig zu machen. Mit unvergleichlicher, einzigartiger Kunst ließ er Gestalten der Vergangenheit vor uns erstehen, daß man das Gefühl hatte, es sei nichts mehr zwischen ihnen und uns, die Schranken individueller Form fielen hin, und hüllenlos sah man die Seelen vor sich. Wer die Methode des einfühlenden Verstehens an Dilthey selbst beobachtet hat, konnte sich dem Zauber dieser Meschenbeschwörung kaum entziehen. Aber mitten in aller Bewunderung mußte man sich sagen: das ist seine Gabe, die Gabe einer wunderbar impressionablen und auf Grund der Impressionabilität divinatorischen Natur; aber eine sichere, übertragbare, allgemein mitteilbare Methode ist es nicht; wie ja auch Dilthey selber von seiner beschreibenden Psychologie zugibt, daß sie „immer etwas von dem lebendigen künstlerischen Prozeß des Verstehens“ behält. (Ideen z. e. beschr. und zergliedernden Psychol., Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1894, S. 1345). Was Dilthey uns zeigt, lebt in uns, löst eine Dynamik des seelischen Erlebens aus, wie sie nie durch verstandesmäßige Konstruktionen ausgelöst werden kann. Aber daß das, was in uns so lebendig wird, dem fremden Erleben wirklich entspricht, dafür haben wir keine Gewähr: es ist Dilthey's Hölderlin, Novalis, junger Hegel, was jetzt in uns lebt, wie des Künstlers Gestalten so intensiv in uns leben, daß wir darüber die Geschichte, die dem Künstler das Motiv geliefert hat, vergessen. Und so wunderbar wirksam dieses gefühlsmäßig nachschaffende oder vielmehr neuschaffende Verstehen ist, was sich ihm erschließt, ist nicht der fremde Lebenszusammenhang, wie er für sich genommen ist, sondern wie er sich in dem unsrigen spiegelt. Denn, wie es Dilthey wieder selber zugibt, nach Analogie mit dem eigenen unmittelbar erlebten Zusammenhang läßt sich der fremde Zusammenhang überhaupt nur unter der Voraussetzung allgemeiner Verwandtschaft des menschlichen Seelenlebens verstehen, und „dasjenige an einem fremden Seelenleben, was von diesem eigenen Inneren nicht bloß quantitativ abweicht oder durch Abwesenheit von etwas, das im eigenen Inneren vorhanden ist,

sich unterscheidet, kann von uns schlechterdings nicht ergänzt werden“. (Ibid. S. 1369).

Das gilt vor Allem von jenen psychischen Erscheinungen, die so verschieden sind von dem, was der normale Mensch als den eigenen seelischen Zusammenhang in sich erlebt, daß wir sie als pathologisch bezeichnen; ihnen gegenüber versagt das einführende Verstehen prinzipiell, und selbst der impressionabelste Beobachter kann sie, vorausgesetzt daß er selber normal ist, durch Einfühlung nicht verstehen. Wir wissen, daß ein Anormaler Wahndeiden hat und kennen vielleicht ihren Inhalt, aber für uns ist es Wahn, für ihn — Wirklichkeit. Da findet die Einfühlung ihre Grenze; der Unterschied zwischen unserem und seinem psychischen Zusammenhang ist zu groß, als daß der eine sich ohne Vergewaltigung dem anderen unterlegen ließe. Dilthey selbst hat zwar sein einführendes Verstehen auch an diesen Erscheinungen versucht; selbst systematisch philosophische Fragen, wie die nach dem Wesen unseres Wirklichkeitsglaubens, hat er aus der Seele von Geisteskranken mit ihren verschiedenen Formen des Realitätsgefühls zu denken und lösen versucht; es gibt kaum ein Werk der philosophischen Literatur, das uns so nahe an den Rand des Irrsinns führt, wie Dilthey's Akademieabhandlung über den Grund unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt.

Aber solche Impressionabilität gegenüber den Geisteskranken, bei der man selber den festen geistigen Boden verliert, wird man nicht als Verstehen der Geisteskrankheit bezeichnen können; jedenfalls darf das Verstehen, das der Psychiater braucht, das ihm die Überlegenheit gegenüber dem Kranken geben soll, statt ihn selber in seinem seelischen Gleichgewicht zu gefährden, nicht auf den schwankenden Boden der Einfühlung gestellt werden.

Ein Verstehen des Psychischen ist aber hier dringend nötig, dringender, vielleicht, noch, als gegenüber dem Normalen, der auch ohne unser Verstehen sich selber im Leben zurechtfindet. Den dringenden Forderungen gegenüber, die da an unser Verstehen des Psychischen gestellt werden, können wir es nicht darauf ankommen lassen, ob eine ferne Zukunft eine sichere wissenschaftliche Methode der psychologischen Forschung finden werde, können uns nicht dabei beruhigen, daß die Psychologie, vielleicht, überhaupt keine Wissenschaft ist, sondern nur eine unverantwortliche Kunst, die nur besonders begabten divinatorischen Naturen, mit einem besonderen psychologischen Takt zugänglich

ist. Es muß eine objektive Methode psychologischen Verstehens gefunden werden, die Not des Lebens duldet hier keine methodische Unsicherheit und verlangt gebieterisch, daß die Psychologie als Wissenschaft gestaltet werde.

Und der Psychiatrie schließen sich in dieser Forderung an die Geschichte und die Geisteswissenschaften, die nicht die ganze Sphäre des Psychischen der Willkür des genialen Erratens preisgeben können und ebenso, wie die Psychiatrie, von der Psychologie verlangen müssen, daß diese sich auf eine wissenschaftlich gegründete Methode und auf objektive Prinzipien aufbaue.

Solche wissenschaftliche Methode der psychologischen Forschung setzt aber, da das Verstehen des Psychischen nur aus dem Zusammenhang heraus möglich ist, voraus, daß der Zusammenhang, aus dem das Psychische verstanden werden soll, nicht selber bloß als ein subjektiver, unmittelbar gegebener erlebt, sondern daß er in seiner Notwendigkeit auch objektiv verstanden werde; in Dilthey's Sprache zu reden, es genügt nicht, daß der Strom des Lebens in uns selber fließt, wir müssen ihn auch in Beziehung bringen können zu festen Punkten, von denen aus sich seine Flut bestimmen ließe, zu bleibenden Ufern, die den Strom zusammenhalten. Die Kausalität kann aber dieses bestimmende Prinzip des objektiven psychologischen Verstehens nicht sein; der Zusammenhang, aus dem heraus wir alles Psychische verstehen sollen, kann nicht ein Kausalzusammenhang sein. Und wäre die Kausalität die einzige Form alles objektiven Verstehens der Wirklichkeit, gäbe es keinen wirklichen nach objektiven Prinzipien faßbaren Zusammenhang, als den kausalen, so ständen wir in bezug auf die Psychologie vor einem unlösbaren Dilemma: entweder die einzig wissenschaftliche kausale Betrachtungsweise, aber nur in unvollkommener Weise auf das Psychische anwendbar, so daß die Psychologie immer dazu verurteilt bleibt, ohnmächtig der Naturwissenschaft nachzuhinken, oder aber eine selbständige, der Eigenart des Psychischen angepaßte Betrachtungsweise, aber dafür unwissenschaftlich, auf die unberechenbare und unverantwortliche Kunst der Einfühlung angewiesen.

Aus diesem Dilemma hilft uns nur die Einsicht, daß die Erhebung der Kausalität zum einzigen Prinzip aller objektiven Wirklichkeitserkenntnis ein aus einseitiger Orientierung an der Naturwissenschaft erwachsenes Vorurteil ist. So gut wie der kausale Zusammenhang des zeitlichen Geschehens, kann auch ein

außerzeitlicher, sinnvoller Zusammenhang Gegenstand objektiven Verstehens sein. Einen solchen sinnvollen Zusammenhang stellt auch das psychische Leben dar; freilich, was es von den anderen Formen des sinnvollen Zusammenhangs unterscheidet, nicht einen bloß ideellen Zusammenhang, wie es etwa der mathematische ist, sondern einen wirklichen sinnvollen Zusammenhang; aber das ist eben die nicht weiter abzuleitende Eigenart des Psychischen, daß es einen sinnvollen wirklichen Zusammenhang bedeutet.

Und einen sinnvollen wirklichen Zusammenhang verstehen wir nicht aus seiner Ursache, sondern aus seinem Zweck. Damit ist nicht ein Zweck gemeint, der dem Leben willkürlich vorgesetzt wäre, sondern der Zweck, den das Leben selber sucht, als Wille zum Leben, zur Erhaltung des Lebens. Das Leben aber, das es da zu erhalten gilt, ist ein bewußtes, und, als solches, kann es sich selbst nicht erhalten, ohne die objektive Einheit des Bewußtseins zu wahren. Der Wille zum seelischen Leben ist immer Wille zur Objektivität seiner Lebensinhalte. Warum das so ist, ist eine ebenso müßige Frage, wie die, warum es kein Subjekt ohne Objekt gibt, oder wie die nach dem Ursprung des Bewußtseins. Psychisches Leben ist ein immerwährender Kampf um die objektive Einheit des Bewußtseins, d. h. um dessen sinnvollen Zusammenhang. Nichts wird uns als psychisch bewußt, tritt als Erlebnis in die Sphäre des Bewußtseins, was nicht in Beziehung steht zu diesem Zweck unseres Lebens. Dieser Lebenszweck bestimmt den Inhalt des Erlebens, er vollzieht die Auswahl der Lebensinhalte, er ist das schöpferische Prinzip des Lebens. Sinnwidriges duldet das Bewußtsein nicht, es deutet es um, sodaß die Sinnwidrigkeit verschwindet, oder es sperrt sich dagegen; Sinnleeres wird wohl eine Zeit lang als Ballast mitgeschleppt, aber, wenn es sich dauernd sträubt gegen die Einreihung in einen sinnvollen Zusammenhang, über Bord geworfen. Nur was Anschluß findet an den einheitlichen sinnvollen Zusammenhang des Bewußtseins, hat Bestand.

Das Seelenleben ist Sinnsuchen; *marche à l'esprit* hat es Bergson genannt, und als ein Chaos, das Kosmos werden will, definiert es Rickert. Vom Standpunkt unseres Problems drücken wir denselben Tatbestand so aus, daß wir den psychischen Zusammenhang, der den Gegenstand der Psychologie als Wissenschaft bilden soll, fassen als einen Zweckzusammenhang und alles Psychische aus seinem Zweckzusammenhang heraus zu verstehen

suchen. Wie das Kausalitätsprinzip das ursprüngliche, eigentümliche Prinzip der Erklärung des physischen Geschehens ist, so erscheint uns das Zweckprinzip als das ursprüngliche, eigentümliche Prinzip des psychologischen Verstehens; während innerhalb der Psychologie die Kausalität ebenso als ein übertragenes Prinzip erscheint, wie innerhalb der Naturerklärung das Zweckprinzip.

Auch die Naturerklärung greift zum Zweckbegriff, wo die Kausalität nicht ausreicht, um den Zusammenhang des an den betrachteten Erscheinungen gegebenen Mannigfaltigen zu verstehen, bei der Betrachtung der organischen Natur; und sie glaubt sich dazu berechtigt, weil sie in der natürlichen Anpassung der organischen Wesen an die vorhandenen Daseinsbedingungen ein Analogon zu bewußtem Zweckwirken findet. Die Psychologie aber findet in ihrem Gegenstand nicht bloß Zweckmäßigkeit, d. h. Analogie zu bewußtem Zweckwirken, sondern auch dieses bewußte Zweckwirken selbst. Denn psychisches Leben ist Zweckbewußtsein, d. h. nicht bloß Fähigkeit, sondern auch Wille zur Anpassung, zur Selbsterhaltung und zwar zu einer Selbsterhaltung, die auch objektive Bewußtseinsinhalte, mithin objektive Zwecke, Aufgaben umfaßt: psychisches Leben ist Zwecksetzung, und aus seiner Zielstrebigkeit verstehen wir alle seine Funktionen.

Ein Psychisches verstehen, heißt die Rolle erkennen, die es in dem allgemeinen Zweckzusammenhang des Lebens spielt, im Dienste jener objektiven Einheit, die herzustellen und zu wahren alles Leben unablässig strebt. Jedes Erleben ist ein Ausgleich zwischen dem erworbenen seelischen Zusammenhang und dem neu hinzukommenden Eindruck, ein Kampf um das seelische Gleichgewicht. Je darnach, ob wir an sein greifbares Resultat, den neugewonnenen gegenständlichen Inhalt, denken oder an die durch ihn ausgelöste bewegende Kraft, oder an das allgemeine Bewußtsein des Gleichgewichtszustandes, sprechen wir von Erkennen, Wollen oder Fühlen. Die objektive Einheit des Bewußtseins bleibt das Ziel, von dem aus wir alle diese Erscheinungen des Seelenlebens verstehen.

Derselbe Zweck des Lebens, die Selbsterhaltung, führt unter verschiedenen Bedingungen auch zu verschiedenen Modifikationen des Lebenswillens: in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit psychischer Individuen eine ebenso unabsehbare Mannigfaltigkeit einander ablösender Entwicklungsformen. Derselbe Zweck der Selbsterhaltung erscheint als das bestimmende Prinzip unendlich

vieler von Augenblick zu Augenblick sich verschiebender Zweckzusammenhänge. Und die Psychologie sieht sich dieser unendlichen Mannigfaltigkeit von Zweckzusammenhängen und ihren Verschiebungen gegenüber. Das ist ihr Gegenstand. Was ihr die Möglichkeit gibt, sich in dieser Mannigfaltigkeit zurechtzufinden, ist die Richtung aller dieser Formen des Lebenswillens auf einen objektiven Bewußtseinsinhalt.

Die Objektivität des Bewußtseinsinhalts, der in seiner Objektivität uns allen gemeinsam ist, der objektive gemeinsame Kulturzusammenhang, an den unser Aller geistiges Leben einen Anschluß sucht, schlägt die Brücke über alle individuellen Verschiedenheiten von einem seelischen Zweckzusammenhang zum anderen. Als geistige Wesen bleiben wir nicht isolierte, jedes Verständnisses für einander entbehrende Individuen, sondern wir finden uns in der Einheit objektiver Ziele, die unser Bewußtsein als an sich gültig und insofern allen gemeinsam erkennt. In dieser Einheit objektiver Ziele haben wir die einzige feste Grundlage für das gegenseitige Verstehen und durch sie sind wir auch dem Zufall und der Unsicherheit der subjektiven Einfühlung entrückt. Auch wo die Einfühlung, als natürliches Band der Gemeinschaft, versagt, bleibt dieses geistige Band der Einheit der objektiven Aufgaben bestehen.

Und von diesen objektiven Aufgaben aus, wie sie das Ziel der Kulturgemeinschaft bilden, vermag auch die Psychologie das Lebensziel und den Zweckzusammenhang der einzelnen Individuen zu verstehen. In dem Einzelmenschen erblickt sie einen Träger dieser Aufgaben, die von ihm als Zweck seines individuellen Strebens aufgenommen werden und eine je nach seinen Anlagen und seinen Lebensbedingungen bestimmte Lösung finden. Den individuellen Zweckzusammenhang sucht sie als eine Modifikation der objektiven Einheit geistiger Aufgaben zu verstehen: warum, aus welcher Nötigung des Lebens, hat die allgemeine, objektive Aufgabe in dem bestimmten Fall gerade diese Modifikation erfahren? An objektiven Aufgaben findet so die Psychologie den festen Maßstab zur Beurteilung der subjektiven Zwecke des Menschen; als Wissenschaft von den seelischen Zweckzusammenhängen, ihren Verschiebungen und Entwicklungen, muß sie sich an geistigen Aufgaben orientieren, die zu erkennen der eigentliche Kern der Philosophie ist. Und wie die Psychologie des normalen Lebens, so bedarf auch diejenige des anormalen Lebens der Richtschnur der ob-

jektiven Aufgaben; schon der Unterschied zwischen normal und anormal setzt den Begriff der Norm voraus. Die Richtung auf Aufgaben, auf objektive Ziele behält auch der Anormale; denn ohne diese Tendenz gibt es überhaupt kein Bewußtsein, kein Seelenleben; aber was er als objektives Ziel erkennt und erstrebt, ist unter dem Druck unüberwindlicher Entwicklungsstörungen soweit abgewichen von dem, was das unbelastete, sich frei entfaltende Bewußtsein sich zum Ziele setzt, daß eine sachliche Verständigung mit ihm nicht mehr möglich ist.

Ein Zweckzusammenhang ist das psychische Leben des Anormalen so gut, wie das des Normalen, wenn auch ein verschobener Zweckzusammenhang. Nicht nur behält der Kranke — mit gewissen Ausnahmen — seinen Willen zur Anpassung, sondern er vollzieht auch wirklich eine Anpassung, die unter Umständen in ihrer Art viel bewundernswerter ist, als die des normalen Menschen: eine Anpassung, die für ihn vielleicht in dem Augenblick, wo wir ihn für krank erklären, eine Gesundung bedeutet: durch die Verschiebung des Zweckzusammenhangs ist für den Kranken eine neue Möglichkeit des Lebens geschaffen worden, während sonst für ihn das Leben unerträglich wäre. Aber diese Anpassung entsprechend den subjektiven Lebensbedürfnissen des Individuums bedeutet zugleich, da sie auf Kosten der objektiven Aufgaben geschieht, eine Isolierung von der Gemeinschaft. So erscheint die geistige Krankheit als das Produkt einer Auseinandersetzung zwischen dem Willen zur individuellen Selbsterhaltung und dem Willen zur Objektivität des Bewußtseinsinhalts, zwischen dem subjektiven und dem objektiven Zweck des Lebens, deren harmonischen Ausgleich der Kranke aus inneren oder äußeren Gründen nicht mehr zu finden vermag. Einen Kranken verstehen heißt darnach, den Ausgang dieser Auseinandersetzung erkennen, aber auch erkennen, was den Kranken gerade zu diesem Ausgang getrieben hat. Ein Wahnsystem verstehen heißt nicht sich gefühlsmäßig hineinversenken, sondern verstehen, warum gerade dieser Wahn für den Kranken zur Lebensnotwendigkeit wurde, als Rettung, als Flucht aus der unerträglichen Wirklichkeit, warum der Zweck der individuellen Selbsterhaltung für ihn es notwendig machte, das Bild der Wirklichkeit in solcher Weise zu verfälschen.

So brauchen wir, um das normale, wie das anormale Leben zu verstehen, Normen; wir brauchen objektive Aufgaben, um die

subjektiven Zwecke des geradgewachsenen, wie des verkrümmten seelischen Lebens zu verstehen.

Und insofern die objektiven Aufgaben im letzten Grunde durch die Philosophie bestimmt werden, kann man sagen, daß die Psychologie sich methodisch an der Philosophie orientieren muß, wenn sie nicht darauf angewiesen bleiben will, die Naturwissenschaft nachzuahmen, ohne je deren Exaktheit erreichen zu können, und auf der anderen Seite sich doch über die wunderbare, aber unverantwortliche Kunst der Einfühlung erheben will zur systematischen Wissenschaft.

Die Aufgaben der Ästhetik.

Antrittsvorlesung an der Technischen Hochschule Dresden.

Von Privatdozentin Dr. **Charlotte Bühler.**

In einem seiner bewunderungswürdig geschriebenen geistvollen Aufsätze¹⁾ hat Wilhelm Dilthey drei Epochen moderner Ästhetik konstruiert, wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat. Die rationale Ästhetik des Leibniz, die in innerer Notwendigkeit aus seinem genialen metaphysischen System hervorgeht, findet in Dilthey einen ihrer Größe gewachsenen Interpreten. Der Geist jener strengen Ordnung und Regel, der die französische Klassik beherrscht, erhält in der metaphysischen Weltauffassung des Leibniz Rechtfertigung und tiefen Sinn. Der logische Charakter der ästhetischen Form, Einheit im Mannigfaltigen, Gesetzlichkeit des Aufbaus, Regel, Maß, Rhythmus, die Ordnung selbst ist Grund des ästhetischen Gefallens. „Von der Ordnung kommt alle Schönheit her und die Schönheit erweckt Liebe“, dies sagt Leibniz. Mit vollem Recht hält Dilthey den Gedanken der Gesetzlichkeit im Kunstwerk fest. Es gibt Gesetze im Schaffen des Künstlers, im Aufbau des Kunstwerks und im Wirken auf den Beschauer, und wie Dilthey in richtiger Voraussicht sagt, gilt es nur, die allgemeingültigen Regeln, die aus der Natur der Sache fließen, vom historisch Variablen im Geschmack zu sondern.

Ein zweiter bedeutsamer Umkreis von Fragen, durch die englische Ästhetik des 18. Jahrhunderts erschlossen, führt bis zu Fechners „Vorschule der Ästhetik“ und zur modernen experimentellen Analyse des ästhetischen Eindrucks. Die schottischen und englischen Ästhetiker, denen in Deutschland und Frankreich Gleichstrebende zur Seite traten, untersuchten in sorgsamten Analysen die Beschaffenheit der Kunstwerke auf ihre Wirkung hin. Am berühmtesten war in England das seit 1762 erschienene Werk von

1) Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. Dtsche. Rundschau Bd. 72. 1892.

Home „Grundsätze der Kritik“; die Einzeluntersuchungen von Lessing, von Diderot sind bekannt, mit der großen Menge der anderen Namen will ich hier nicht aufhalten. Das Entscheidende ist, daß diesen Philosophen und Kritikern, die den Geschmack und die Ursachen der Kunstwirkungen nun im einzelnen untersuchten, zum ersten Mal auch die große und schwere Frage nach der Allgemeingültigkeit des Geschmacks und der ästhetischen Wissenschaft aufging. Home sprach vom standard of taste, als er sich an diesen schwierigen Problembereich wagte, der heute wieder einen Mittelpunkt ästhetischer Problemstellung bildet. Während man vorher allgemein über die ästhetische Form, über die Aufgaben des Künstlers, auch über die Schönheit und die Aufgaben der einzelnen Künste debattiert hatte, ging einem jetzt, als man es unternahm, die Wirkungsweisen einzelner Kunstwerke zu analysieren, erst auf, wie verschieden der Geschmack, wie verschieden das Werturteil ist, und man wurde zweifelhaft, wie weit im Grunde überhaupt von allgemeingültigen Regeln, von objektivem Werturteil, objektiver Erkenntnis die Rede sein könne. Die Fragen haben durch Kants Genie ihre erste Lösung erfahren. Diese psychologische Analyse und experimentelle Methode von Home bis Fechner gelangte mit ihren Mitteln zu keinem objektiven Maßstab ihrer Feststellungen, sie führte zu wichtigen Einsichten in die Gründe des Geschmacks, zeigte auf, was gefällt und was mißfällt, aber wie weit diese Einsichten allgemeingültig und verbindlich seien, vermochte sie niemals auszumachen.

Nach Dilthey verlangte sie direkt die Ergänzung durch die dritte Methode, die sich in einer dritten Epoche der Ästhetik tatsächlich einstellte, nämlich durch die historische Methode, die im 19. Jahrhundert ausgebildet wurde. Durch Kant wurde das Genie für die Nachfolger in den Mittelpunkt der ästhetischen Betrachtung gerückt. Denn da es einen objektiven Wertmaßstab, eine tatsächliche Allgemeingültigkeit auf ästhetischem Gebiet nach Kant nicht gibt, da nach Kant das Genie der Kunst die Regel vorschreibt und schafft, so wandten sich nun aller Augen der Betrachtung dieses schaffenden Geistes, der Zergliederung des schöpferischen ästhetischen Vermögens zu, und es folgen die zahllosen Erörterungen in der deutschen Ästhetik des vorigen Jahrhunderts über das Genie und sein Schaffen, über das Verhältnis des schaffenden Geistes zur Natur, über das Bewußte und Unbewußte im Schaffen des Geistes

usw., all diese Erörterungen, die bei Schelling und Hegel, Solger und Vischer, Schopenhauer und Hartmann doch schließlich nirgends über prinzipielle Untersuchungen hinaus zu wirklich fruchtbaren und geprüften Einzelerkenntnissen führten.

Es wird mit Recht von Dilthey betont, wie sehr fördernd neben diesen spekulativen Gedankengängen eine so ins einzelne und Tatsächliche hineingehende, seinerzeit nicht entsprechend gewürdigte Arbeit wie Sempers Werk über den Stil war, und wie überhaupt in Deutschland schon seit Schiller und Goethe, Hebbel und Ludwig bedeutende ästhetische Anregungen von den theoretischen Überlegungen großer Künstler über ihr Schaffen ausgingen.

An diesem Punkt steht nun Dilthey. An diesem Punkt die Arbeit aufzunehmen schien ihm vor allen anderen Dingen erforderlich. Und so ging denn von ihm eine starke Fülle von Anregungen in der Richtung der Analyse des künstlerischen Schaffens aus. Unter den Jüngeren hatte Meumann ähnliche Tendenzen. Aber Dilthey pflegte diese Analyse des künstlerischen Schaffens noch aus einem anderen Gedanken heraus. Während ihm die experimentelle Ästhetik ungeeignet und unfähig schien, mehr als eine Sammlung verschiedenartigster Wirkungsweisen aufzufinden, glaubt er mit der historisch und individuell vorgehenden Analyse einzelner Künstlerpersönlichkeiten und -leistungen zum Verständnis der Einheit des Kunstwerks zu gelangen, die die Ästhetik sucht und fordert. Er sieht diese Einheit nicht in objektiven Gesetzen, sondern in der Individualität des Stiles, der künstlerischen Persönlichkeit, die sie schafft. Es ist der Fortschritt, den Meumann über Dilthey hinaus macht, daß er die Objektivität der Kunstgesetze jenseits dieser subjektiven Bedingungen vermutet und über Dilthey hinaus eine Ergänzung der psychologischen Ästhetik durch eine normative Ästhetik fordert, deren Gesetze er im wesentlichen wie auch Lipps und Volkelt aus dem ästhetischen Erleben heraus folgern zu können glaubt. Die Normen sind als Umkehrungen psychologischer Erlebnisanalysen gedacht. Die Mannigfaltigkeit der Inangriffnahme ästhetischer Probleme war erstaunlich. Es tritt eine Fülle kunstpsychologischer Arbeitsansätze zutage, in denen die verschiedensten Momente am Kunstschaffen und Kunstgenießen aufgesucht wurden. Nur flüchtig seien hier Groos und Külpe, Lipps und Witasek genannt. Gleichzeitig suchte Jonas Cohn von Wertgesichtspunkten aus der Struktur des Kunstwerks

habhaft zu werden und brachte Max Dessoir uns die grundlegende systematische Trennung von Ästhetik und allgemeiner Kunstwissenschaft mit einer Fülle feinsinniger Analysen.

Dieser Reichtum ästhetischer Untersuchungen einerseits und die überaus schnelle Wandlung der fortschreitenden Kunst mit der aller wissenschaftlichen Ästhetik abholden Künftlerschaft andererseits hat uns heute vor eine Mannigfaltigkeit von Methoden und Ansichten gestellt, die vielen unentwirrbar und anderen nur nach Art des gordischen Knotens durch Gewalttat zu lösen scheint. Diese Leute verlangen zurück von aller irreführenden Psychologie zur spekulativen Ästhetik des 19. Jahrhunderts. Ihnen stehen unheilbare Psychologen verständnislos gegenüber. Die theoretisierenden Künstler gehen ihre eigenen Wege, das Publikum verhält sich indifferent. In dieser Situation sich einen Weg zu bahnen, ist gewiß unendlich mühevoll, doch muß es gelingen, wenn man unbeirrt durch Psychologismus und Spekulation oder durch einseitige Kunstliebhabereien die Gesetze ausschließlich aus der Natur des Gegenstandes zu entnehmen sucht.

Zunächst gilt es, sich über die Aufgaben, die man seiner Wissenschaft stellt, völlig klar zu werden. Sodann muß man sich fragen, wieweit man verbindlich und allgemeingültig diese Aufgaben zu lösen imstande ist. Und schließlich gilt es, die geeigneten Mittel und Wege zum Ziel sich aufzusuchen.

Schon was die allgemeinen Aufgaben der Ästhetik anbelangt, herrscht noch in unseren Tagen keine ungetrübte Klarheit. Zwar daß die Ästhetik es irgendwie mit der Kunst und mit dem Schönen zu tun habe, hat sich von selbst ergeben, aber daß beide Gegenstände nicht identisch sind, hat sich erst im Laufe der Zeit immer mehr herausgestellt. So haben Fiedler und Dessoir, Spitzer und Utitz auf eine getrennte Behandlung der rein ästhetischen und der kunstwissenschaftlichen Fragen gedrungen, und man muß hoffen, daß diese der Systematik förderliche Arbeitsteilung sich allmählich durchsetzt. Hier hat die reine Ästhetik die Modifikationen des Schönen in Natur und Kunst zu untersuchen, während die einzelnen Künste und das Problem der Kunst von der allgemeinen Kunstwissenschaft durchforscht werden. Daß beide Teildisziplinen aufs engste verbunden und aufeinander angewiesen sind, sollte man nicht betonen müssen, es ist klar. Die für uns wesentliche Bedeutung der Aufgabenteilung wird uns indes erst in späterem Zusammenhang einleuchtend aufgehen. Einstweilen mögen die von Spitzer bis Utitz

vorgebrachten wichtigen Argumente, daß einerseits das Kunstwerk nicht nur und nicht immer schön, daß andererseits das Schöne nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Natur aufzufinden sei, genügen.

Fragen wir uns nun einmal ganz primitiv: was soll denn an der Kunst und den Künsten erforscht werden? Es sind nicht wenige, die sagen: Kunst muß erlebt und gefühlt werden, und alle theoretische Diskussion darüber ist Unfug. Gerade sie übersehen aber völlig, daß die Kunsttheorie, weit entfernt davon, bloße verständnislose Willkür zu sein, in erster Linie stets ein inneres Bedürfnis der Schaffenden, der großen Künstler selber war. Es ist ganz irrig zu behaupten, daß große Kunst sich stets unmittelbar und kampfflos durchsetzt. Ausführliche Überlegungen über Ziele und Technik haben gerade das Schaffen aller großen Künstler vorbereitet und geleitet und haben ihren Werken Verständnis und richtige Aufnahme beim Publikum gesichert. Die gleiche Ansicht faßt Dilthey in folgenden Sätzen zusammen¹⁾: „Die ästhetische Erörterung steigert die Stellung der Kunst in der Gesellschaft, und sie belebt den arbeitenden Künstler. In einem solchen lebendigen Milieu arbeiteten die Künstler der griechischen Zeit und der Renaissance, Corneille, Racine und Molière, Schiller und Goethe. In der Zeit ihrer höchsten künstlerischen Anstrengungen finden wir Schiller und Goethe ganz umgeben von einer solchen sie tragenden ästhetischen Lebendigkeit der Nation, von Kritik, ästhetischem Urteil und lebhafter Debatte. Die ganze Geschichte der Kunst und der Dichtung zeigt, wie das nachdenkliche Erfassen von Funktionen und Gesetzen der Kunst die Bedeutung und die idealen Ziele derselben im Bewußtsein erhält, während die niederen Instinkte der menschlichen Natur sie beständig herabziehen möchten“.

Und die Aufgabe der Poetik — wir können allgemeiner sagen: der Kunstwissenschaft — welche sich aus ihrer lebendigen Beziehung zur Kunstübung ergibt, formuliert Dilthey in folgenden Fragen: „kann sie allgemeingültige Gesetze gewinnen, welche als Regeln des Schaffens und als Normen der Kritik brauchbar sind? Und wie verhält sich die Technik einer gegebenen Zeit und Nation zu diesen allgemeinen Regeln? Wie überwinden wir doch die auf

1) „Die Einbildungskraft des Dichters“. Philos. Aufsätze Ed. Zeller zum 50 jährigen Doktorjubiläum gewidmet. Lpz. 1887.

allen Geisteswissenschaften lastende Schwierigkeit, allgemeingültige Sätze abzuleiten aus den inneren Erfahrungen, die so persönlich beschränkt, so unbestimmt, so zusammengesetzt und doch unzerlegbar sind? Die alte Aufgabe der Poetik tritt hier wieder auf, und es fragt sich, ob sie nun durch die Hilfsmittel, welche uns die Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises zur Verfügung stellt, gelöst werden könne. Und zwar gestatten die empirischen und technischen Gesichtspunkte der Gegenwart, daß wir von der Poetik und den nebengeordneten ästhetischen Einzelwissenschaften zu einer allgemeinen Ästhetik aufsteigen.

Auch unter einem zweiten Gesichtspunkt ist eine Poetik ein unabweisbares Bedürfnis der Gegenwart geworden. Die unübersehbare Masse dichterischer Werke aller Völker muß für die Zwecke des lebendigen Genusses, der historischen Kausalerkenntnis und der pädagogischen Praxis geordnet, dem Werte nach taxiert und für das Studium des Menschen sowie der Geschichte ausgenutzt werden. Diese Aufgabe kann nur gelöst werden, wenn neben die Geschichte der schönen Literatur eine generelle Wissenschaft der Elemente und Gesetze tritt, auf deren Grundlage sich Dichtungen aufbauen“.

„Eine generelle Wissenschaft der Elemente und Gesetze, auf deren Grundlage sich Dichtungen, sich Kunstwerke aufbauen“, diese klare Formel enthält die Aufgabe der Kunstpsychologie die seit dem 18. Jahrhundert den Ausgangspunkt aller ästhetischen Tatsachenforschung gebildet hat — wie aber gewinnen wir „Normen der Kritik“, Wertmaßstäbe?

Das ist die brennende Frage der allgemeinen Kunstwissenschaft, die zweite Frage in unserm Programm, das Hauptbedürfnis, das uns vom Kunsterleben aufscheucht und fortreibt zur Kunstwissenschaft. Gibt es objektive Wertmaßstäbe für die Kunstbetrachtung? Hier gilt es nun sorgfältiger als bisher geschehen den Tatbestand zu untersuchen.

Wer mit Hume einen standard of taste, Gesetze des Geschmacks, Kriterien der Beurteilung von Kunstwerken suchte, hatte stets mit der Gegnerschaft der vielen Leute zu rechnen, die im Geschmack eine persönliche Angelegenheit des einzelnen erblickten. De gustibus non est disputandum, über den Geschmack läßt sich nicht streiten, sagt schon das Sprichwort. Trotzdem ist die Rede vom guten Geschmack und vom schlechten Geschmack geläufig. Und jeder Kunstkritiker erhebt den Anspruch, in der wertenden

Beurteilung eines Kunstwerks kompetent zu sein. Mit welchem Rechtsgrund, mit welchen Kriterien? Historische Kenntnisse, ein gesunder Geschmack oder Instinkt, wie man auch wohl sagt, Übung im Vergleichen und schnellen Überschauen sind meistens die einzigen Ausweise des jeweiligen Beurteilers. Zwar werden auch Gründe angeführt. Aber diese Gründe lassen sich niemals auf Regeln bringen, sondern stützen sich gewöhnlich auf gewisse Geschmackstendenzen der Zeit. Es wäre interessant, die Bühnenkritik im Hinblick auf die Kriterien, die sie verwendet, einmal durchzuarbeiten. Man wird gewöhnlich auf Zeitströmungen in Anerkennung und Verwerfung stoßen. So läßt sich, um nur ein Beispiel zu nennen, im Augenblick gerade ein scharfes Auge auf den Intellektualismus feststellen. Gelegentlich ist unklarste Mystik erwünschter als durchsichtige Zusammenhänge. Das sind so Zeitströmungen. Trotzdem wird der Unvoreingenommene nicht leugnen können zu bemerken, das gewisse Ideale zu allen Zeiten festgehalten wurden und offenbar mehr darstellen als den flüchtigen Geschmack einer Epoche, oder weniger Individuen. Schon in der Verifizierung von Urteilen liegt etwas Objektives. Unvermerkt treten still und sicher allmählich die großen Erscheinungen aus der Masse der modischen Ware heraus, jene großen Kunst-Erscheinungen, die irgendwie mit dem Ganzen unseres Lebens zusammenhängen, die über den Augenblick hinaus Symbolwert behalten und allgemein menschlich bedeutsam bleiben. Auf die Dauer verleiht selten das Machtwort der Kritik, noch die Bevorzugung der Massen, noch der Zufall des günstigen Augenblicks, sondern der eigene Ewigkeitswert den Ruhm und die Geltung, und so müssen also doch wohl objektive Merkmale einer irgendwie begründeten wahren Bedeutung und Werthhaftigkeit aufzufinden sein. Irgendwelche Eigenschaften des Kunstwerks müssen es doch sein, die ihm über den momentanen Streit der Meinungen hinaus Geltung oder Vergessen eintragen. Nur wenig davon wird im Erleben des Beurteilers aktuell und wenig im historischen Erforschen aller Zusammenhänge ersichtlich. Gewiß, der Reichtum und die Tiefe des Eindrucks ganz großer Werke ist unmittelbar, und doch täuscht ein erschütterndes Zeitproblem, eine blendende Sinnenerscheinung tatsächlich doch oft über die Nachhaltigkeit und Tiefe des Eindrucksvollen. Kurzum, selbst kultivierter Geschmack und echtes Stilgefühl, Erlebnisfrische und Erlebnistiefe — Fähigkeiten, die selten vereint auftreten — garantieren noch nicht ein Werturteil, das vor

der Zeit besteht. Der „Gemeinsinn“, den Kant voraussetzt, um ein vorbildliches Urteil fällen zu können, existiert in dieser Form nicht.

Dagegen muß ein anderer Weg uns dem Ziele näher bringen. Wenn ich mich nicht täusche, ist dieser Gedankengang bereits in Kant angelegt. Nach Kant gibt es zwar keine objektiven, d. h. bei ihm keine in der Natur des Gegenstandes begründeten, Bedingungen des Geschmacks, aber doch auch herrscht keine Regellosigkeit und absolute Willkür im Sinne individuellen Beliebens. Vielmehr nimmt er ganz richtig subjektive Bedingungen des Geschmacksurteils an, das heißt bei ihm: Bedingungen die in der Natur des menschlichen Subjekts, also unseres Seelenlebens überhaupt begründet sind. Man muß sich hüten, Kants Begriff der Subjektivität mit individueller Willkür und Zufälligkeit gleichzusetzen, wie man heute vielfach den Begriff subjektiv gebraucht. Subjektiv ist bei Kant das vom menschlichen Subjekt bedingte und zwar regelhaft durch seine Struktur Bedingte. Also fern von aller Willkür des einzelnen gibt es eine Regelhaftigkeit der Bewertung auf Grund der allgemein menschlichen Struktur der Psyche, einen subjektiven Rechtsgrund nach Kant; Kant wird nicht müde zu betonen, daß diesem Geschmacksurteil kein Privatgefühl, sondern ein Gemeinsinn, eine jedermann notwendige Idee zugrunde liege, daß es nicht prinzipienlos, sondern mit Notwendigkeit gefällt werde — er will es also mit Recht der individuellen Willkür entreißen und ihm einen ersten Grad von Notwenigkeit geben, den wir nach heutiger Sprechweise bereits objektiv nennen. — Nun sieht Kant aber gleich, daß die Gesetzmäßigkeit des Geschmacks auch eine Gesetzmäßigkeit des Schaffens voraussetzen würde, während er doch zunächst die Einbildungskraft für absolut frei hält. Aus diesem Widerspruch findet er keine uns befriedigende Lösung. Wenn wir hier aber ansetzen und der neuen Forschung nachgehen, so finden wir, daß faktisch jene von Kant angenommene absolute Freiheit der Einbildungskraft gar nicht besteht, daß vielmehr auch das produktive Schaffen nach ganz bestimmten Gesetzen abläuft, die wir bereits überschauen¹⁾. Mit der Gesetzmäßigkeit auch des Schaffens ist die Antinomie, der Widerspruch gelöst, wir finden nun für das

1) Vgl. O. Selz, Die Gesetze der produktiven Tätigkeit. Arch. f. d. ges. Ps. Bd. 27. 1913, O. Kroh, Eidetiker unter deutschen Dichtern. Zeitschr. f. Psych. 85. 1920. Eigene Arbeiten d. Verf. werden noch veröffentlicht.

Geschmacksurteil auch jene höhere Objektivität in Kants Sinne garantiert, d. h. die Struktur, der Aufbau des Kunstwerks selbst ist gesetzmäßig und bedingt gesetzmäßige Wirkungen. Indessen ist der Aufbau des Kunstwerks so kompliziert, die Wirkung durch so zahlreiche Komponenten beeinträchtigt, daß dem einfachen Erleben und der unpsychologischen primitiven Analyse die Gesetzmäßigkeiten nicht sogleich sichtbar werden. Mich dünkt, daß es zur Zeit der Alchemie mit den Naturwissenschaften nicht anders stand. Zur Erforschung von Gesetzen im Kunstwerk ist mehr erforderlich als die lebhafteste Freude und Genußfähigkeit und das Bedürfnis nach Kunst. Es ist vom Altertum an immer wieder versucht worden, die Bedingungen und Gesetze höchster Kunst auf Formeln und Regeln zu bringen, und noch bei Kant und nach Kant besteht das Bedürfnis, in irgend einem Prinzip der Grundbedingung habhaft zu werden. Hierzu muß erstens gesagt werden, daß eine derartige Reduktion auf ein einziges Grundprinzip gerade das, worauf es ankommt, die Vielgestaltigkeit der Bedingungen, unzulänglich vereinfacht, und zweitens sowohl dieses Bestreben wie auch das Material, das man benutzte, die Ursache extremer Einseitigkeiten wurde. Man war entweder einseitig an klassischer Kunst orientiert und entnahm ihr Regeln, die der Entwicklung nicht standhielten. Oder wo man wie seit Hegel etwa mehrere Kunstepochen zu grunde legte, verfuhr man schematisch und nahm die komplizierten fertigen Kunstgebilde, die als individuelle Ganze zunächst natürlich mehr Unterschiede als Ähnlichkeiten präsentierten. Die innere Gleichheit der Struktur großer Werke erschließt sich erst der genauen Analyse. Um schnell verständlich zu machen, was gemeint ist, weise ich auf Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“ hin, die einen Vorstoß in der gemeinten Richtung bedeuten. Bei Wölfflin sind einige Prinzipien herausanalysiert, die von theoretisch ungleichwertigen, aber höchst wichtigen Gesichtspunkten das Problem der Kunstgestalt anpacken. Nur andeutungsweise sei mir vergönnt, durch eine kurze Analyse zu exemplifizieren, wie das Gesetzmäßige und Gleiche an den verschiedensten Kunstwerken aufzufinden sei und naturgemäß die gesetzmäßige gleiche Wirkung bedingt.

Ich wähle ein krasses und einfaches Beispiel. Seit Lessings „Hamburgischer Dramaturgie“ sind wir gewöhnt, in der französischen und englischen Bühne nur schärfste Gegensätze zu erblicken. Und in der Tat was könnte dem unmittelbaren Gefühl und allem

Wissen historischer Verläufe zunächst wohl sinnloser erscheinen als die Zusammenstellung von Shakespeare und der französischen Klassik! Was haben zwei Gestalten, — sagen wir einmal Molière's Geizhals und Shakespeare's Shylock im „Kaufmann von Venedig“ überhaupt noch gemeinsam, außer daß sie zwei Halsabschneider grausamster Sorte sind? Nichts, so scheint es. Trotzdem wollen wir sie einmal zusammenhalten. Erwägen wir alle Verschiedenheiten. Molière's avare, das Sammelbecken sämtlicher Attribute, die dem Typus des Geizhalzes in seiner langen dramatischen Laufbahn je glücklichen Griffs verliehen wurden, ein Konzentrationsfeld unangenehmster und lächerlicher Beigaben, die jenes Laster begleiten, ein Geizhals so raffinierter Konstruktion, daß sicher kein möglicher Zug dem Typus hinzuzusetzen bliebe. Diesem vollendetsten Egoisten, dem auch die Liebe nur Besitzergreifung mit sparsamsten Mitteln ist, steht in Shylock ein Typ gegenüber, der zwar nicht minder extrem, nicht minder gewalttätig und doch von ganz anderem Holze geschnitzt ist. Molière malt den Geizhals schlechthin und mit allen Mitteln und Ausweisen, eine internationale Seelenstruktur, — Shylock dagegen ist der geizige Jude, dessen individuelles, zum Typischen nur gesteigertes Bild in einer einzigen Vision geschaut scheint. Erschreckender, drohender wirkt diese totaler geschaute Gestalt des Shylock.

Und die Handlung. Bei Molière haben wir eine ganze Anzahl paralleler Verläufe, die sich ebenso wie alle charakterisierenden Taten des Helden um den Mittelpunkt herumgruppieren: die hoffnungslose Liebe von Harpagon's Tochter zum besitzlosen Jüngling, die hoffnungslose Liebe von Harpagon's Sohn zum armen Mädchen. Der Liebhaber der Tochter tritt zum Geizhals in Beziehung, indem er ihn schmeichelnd zu gewinnen trachtet; die Erwählte des Sohnes wird vom Geizhals selbst geliebt und begehrt. Zum Mittelpunkt hin und vom Mittelpunkt her bewegen sich diese wie alle anderen Gestalten und Vorgänge. Angefangen von der das Tun des Alten kontrastierenden Generosität des Sohnes gipfelt schließlich alles Tun der andern in Kontrast und Abwehr zur Mittelfigur, die trotz des harmlosen Endes als jämmerlicher, gemeiner und geprellter Schuft entblößt steht. Ganz im Gegensatz zu dieser konzentrischen Bewegung der streng geschlossenen Form des Franzosen herrscht nun im „Kaufmann von Venedig“ die bei Shakespeare bekannte Freiheit des Baus. Der Episoden scheint gar kein Ende. Von der Geldanleihe beim Juden bis zu den Kästchenwahlen bei Porzia

scheint sich die Handlung immer weiter von ihrem Mittelpunkt zu entfernen. In der Bewerbung der unglücklichen Freier um Porzia wie in der Verlobung des Kammerkätzchens mit Graziano scheint schon jeder Zusammenhang mit dem eigentlichen Zentrum gelöst. — Bis räumlich und geistig die Reise wieder zurückgeht und mit dem verkleideten Auftreten der Frauen als Advokaten in Shylocks Rechtssache der Ring geschlossen wird, das Ende zum Anfang zurückkehrt. Wie Shylock selbst von größerem, wenn man will, auch primitiverem Wurf ist als der umfassend durchdachte avare des Franzosen, so ist auch das kontrastierende Gegenspiel der generösen Wagelust über das Beispiel der eigenen Tochter des Juden hinaus zu einem großen gesammelten Gegensatz vereinigt worden, der in Modifikationen beim Kaufherrn, bei den Brautwerbern, bei der Braut selbst hervortritt.

Und doch ist das Merkwürdige, daß die ungeheure Verschiedenheit des Aufbaus und der Gefühlswirkung beider Komödien von unserm vereinheitlichenden zusammenfassenden Denken zu einem gleichen zentralisierenden Querschnitt gebracht wird. Aus den weiten Räumen der Shakespeareschen Episodik zurückgekehrt wird in der Gerichtsszene der Querschnitt gemacht, der uns Überschau und Zusammenschau gibt wie nur je in dem Endbild der stets konzentrisch ruhenden Gruppe bei Molière. Die Gerichtsszene zeigt uns Shylock isoliert, gedemütigt und entthront, der Gewalt beraubt, die er wie Harpagon bislang drohend besaß, und dieser Querschnitt zeigt uns zugleich die Verkettung der Zentralfigur mit allen anderen. Diese Zusammenfassbarkeit, die dem gestalterfassenden Denken in irgend einer noch unbekannten Vereinigung mit der Anschauung geboten wird, ist das, was man bislang „Idee“ genannt hat, was aber nur von Mißverstehenden für ein abstraktes Gedankending gehalten wurde. Es ist eine der Strukturforderungen beim Kunstgenießen, eine vom individuellen Geschmack ganz unabhängig auftretende Funktion, ein Bedürfnis, das, oftmals mißverstanden und zu einem äußerlichen Prinzip herabgesunken, aber doch zu keinen Zeiten ernstlich verleugnet wurde.

Nur als eine Ergänzung sei angedeutet, wie wir uns mit diesem Prinzip der Einheit mit Wölfflins Bildanalyse in Einklang befinden. Wölfflin hat unter seinen Grundbegriffen auch jenes eine Paar, das hierher gehört: vielheitliche Einheit und einheitliche Einheit. Ein Gegensatzbeispiel ist Dürer und Rembrandt. Während auf Dürerschen Bildern jeder einzelne Gegenstand für

sich zu betrachten klar und selbständig hervortritt, wird bei Rembrandt das einzelne nur als Teil dem Ganzen eingebaut und unterbeht durchaus jeder Eigenbedeutung. Ein Lichtfleck vereinigt und zentralisiert. Das Entscheidende für uns ist aber, daß auch die Vielheit bei Dürer trotz Selbständigkeit aller Teile auf ein Zentrum bezogen, zu einer Einheit zusammentritt.

Diese Einheit ist eine der notwendigen Gestaltbestandteile des Kunstwerks. Denn das Kunstwerk ist Gestalt im psychologisch exakten Sinn. Die psychologischen Grundbedingungen der Gestalt überhaupt lassen sich auch als seine Existenzbedingungen nachweisen, zu ihnen kommen spezifische Bedingungen der Kunstgestalt hinzu. Beide Gruppen ergeben kontrollierbare Bedingungen von Kunstsein und Kunstwert, aus denen nur ein Beispiel herausgegriffen wurde.

Dies ist nun das Bild, das wir von der Kunstwissenschaft, wie sie zu fordern ist, gewonnen haben: eine Kunstpsychologie muß ihre Grundlage bilden, und auf dem Fundament wird sich das System der Kunstwerte erheben. Frühere Ästhetik hielt es ihrer Dignität für angemessen, aus ihrer Kenntnis des Schönen Vorschriften für den schaffenden Künstler zu folgern. Künftige Tatsachenkenntnis wird sich begnügen, statt mit Normen die Zukunft einzuengen, das Geschaffene mit objektiven Maßstäben zu überschauen und in umfassenden Wertsystemen seiner Mannigfaltigkeit, des Reichtums der uns geschenkten Kunstwerte, gerecht zu werden. Haben wir so die Aufgaben der Kunstwissenschaft umschrieben, so bleibt uns als letztes die genaue Bestimmung der reinen Ästhetik.

Die Untersuchungen über das Schöne, das Erhabene, das Komische, Tragische und die übrigen ästhetischen Kategorien sind von jeher gesondert von den einzelnen kunstwissenschaftlichen Fragen aufgetreten und waren in bisheriger Ermangelung einer Wertlehre der Kunst einstweilen der eigentliche philosophische Kern der ästhetischen Erörterungen. Ganz mit Unrecht. Genau wie die einzelnen Kunstwerte sind die Modalitäten dem Kunsterleben entnommen, das Schöne, das Erhabene, das Unschöne und Häßliche finden wir stückweise auf im Erlebnis von Kunst und Natur, und keine metaphysische Konstruktion konnte es uns vor dem Erleben geben. Als Schiller etwa die Kategorien des Nativen und Sentimentalischen aufstellte, entnahm er sie zunächst dem unmittelbaren Erleben. Je genauer dieses studiert und beschrieben

werden kann, desto klarer treten immer differenziertere Kategorien hervor, die im ästhetischen Erleben gegeben sind: das Rührende und Sentimentale, das Spannende und Aufregende und die sämtlichen Modifikationen des Schönen, als da sind: das Hübsche, Anmutige, Liebliche usw.

Aber auch hier in der reinen Ästhetik sind die philosophischen Aufgaben mit der psychologischen Analyse nur fundiert, nicht erschöpft. Auch hier liefert die Beschreibung nur das Material. Auf der Grundlage der beschreibenden Tatsachenforschung erhebt sich die ästhetische Typenlehre. Indem das Gemeinsame und Grundlegende im Erlebnis des Schönen, Komischen oder was es sei, aufgesucht wird, gelangt man zu ästhetischen Typen. Hier handelt es sich nicht um Werte und Wertdifferenzen wie in der Kunst, sondern um die ästhetischen Erlebnismöglichkeiten und um ihre systematische Zusammenstellung, um die typische Struktur der ästhetischen Erlebnisweisen.

Ich fasse zusammen. Die gesamte Ästhetik zerfällt uns in zwei Untersuchungsgebiete, in die Untersuchung der Kunst einerseits und der ästhetischen Erlebnisweisen in Kunst und Natur andererseits. Wir nennen mit den Vorgängern diese Teile: allgemeine Kunstwissenschaft und reine Ästhetik. Jedes der beiden Gebiete umfaßt nun seinerseits einen doppelten Kreis von Aufgaben. Eine Kunstpsychologie fundiert die allgemeine Kunstwissenschaft und befaßt sich mit der Analyse des Kunstschaffens, des Kunstgenießens und vor allem mit dem Aufbau des Kunstwerks selbst, der Kunstgestalt. Auf der Kunstpsychologie erhebt sich das System der Kunstwerte. Die allgemeine Ästhetik ist in gleicher Weise fundiert von einer Psychologie der ästhetischen Grunderlebnisse und gipfelt in einem System der ästhetischen Typen. Also Kunstpsychologie und Lehre von den Kunstwerten, psychologische Ästhetik und ästhetische Typenlehre wird das künftige System der gesamten Ästhetik zu umfassen haben. Beginnen wir da, wo die Aufgaben warten, am Fundament, das nicht solide genug werden kann, wenn es den philosophischen Aufbau tragen soll.

Zum Problem der Philosophiegeschichte.

Ein methodologischer Versuch.

Von Dr. **Julius Stenzel.**

Die Überschrift bedarf einer Erläuterung. Es ist zu sagen, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie ein Problem genannt wird. Nicht weil sie im gewöhnlichen Sinne des Wortes in ihrem faktischen Betriebe heute „problematisch“ geworden wäre. Gäbe es selbst Erscheinungen im heutigen Betriebe der Philosophiegeschichte, die zu dieser Auffassung berechtigten, so könnten sie doch nur die Veranlassung sein, sich auf das ganze sachliche „Problem“ aller Philosophiegeschichte überhaupt zu besinnen. Daß es ein solches Problem gibt im eigentlichen Sinne einer vorgelegten zu lösenden Aufgabe, auch diese Formulierung läßt noch zwei Auffassungen zu; die eine von vornherein auszuschließen ist der Zweck des zweiten Titels. Nicht im entferntesten handelt es sich um die Frage, die etwa ein antiker Autor so fassen würde: Wie muß man Geschichte schreiben? Nicht also um Methodik, sondern um Methodologie, um den Logos der Methode handelt es sich in dem kritischen Sinne, Erfahrung aus ihren Bedingungen zu verstehen. Die Erfahrung ist hier die reiche philosophiegeschichtliche Arbeit von eigenartiger Prägung, die unsere Zeit geleistet hat. Ihre oft sich scheinbar widersprechenden Tendenzen aus der Sache heraus zu verstehen, in ihrer Notwendigkeit zu begreifen, ist unsere Aufgabe. Diese Einstellung enthält in sich die ideale Forderung, möglichst auf Kritik im populären Sinne, auf individuelle Werturteile zu verzichten; im Gegenteil ergibt sich aus dem „Verstehen“ ein Lernenwollen und -können aus allen Richtungen, wenn irgend eine sachliche Bedeutung auch einseitiger Bestrebungen sich aus dem Wesen der Wissenschaft — hier der Philosophiegeschichte — aufzeigen läßt.

Erster Teil.

I.

Wie sich Philosophie zur Geschichte der Philosophie verhalte; das ist die Kernfrage unserer ganzen Untersuchung, eine Frage, die in verschiedenen Richtungen gefaßt werden kann. Fast ausnahmslos wird sie mit dem Blick auf die Philosophie in dem folgenden Sinne gestellt: läßt sich Philosophie als Wissenschaft streng von Philosophiegeschichte absondern? Mit anderen Worten: gibt es Philosophie als Wissenschaft völlig losgelöst oder lösbar von ihrer Geschichte — ähnlich wie der Mathematiker grundsätzlich ohne Kenntnis seiner Geschichte sein wissenschaftliches Werk betreiben kann? Man sieht, diese Frage ist ebenso sehr eine Frage nach dem Wesen der Philosophie überhaupt wie nach dem Wesen der Philosophiegeschichte, und sie ist demnach nicht ohne weiteres zu beantworten. Exponiert kann sie zunächst durch die Aufstellung zweier Grenzfälle werden, zwischen denen die Wahrheit notwendig liegen muß. Einmal könnte das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte grundsätzlich dasselbe sein wie bei den Einzelwissenschaften; der Wissenschaftscharakter der Philosophie wäre kein anderer als der der Mathematik, Physik usw.; die historische Wissenschaft von der Philosophie stünde demnach in einem ebenso losen Verhältnis zu dieser selbst. Zwar erforderte die Philosophiegeschichte die Kenntnis der sachlichen Inhalte des philosophischen Systems, wie die Geschichte der Mathematik nur bei Kenntnis der mathematischen Probleme geschrieben werden kann; umgekehrt aber könne die Philosophie ihrer Geschichte völlig entraten. Die Methode der Philosophiegeschichte wäre in keinem anderen Sinne Objekt der philosophischen Methodenlehre als jede andere historische Einzeldisziplin.

Die andere Meinung bestreitet gerade diesen Wissenschaftscharakter der Philosophie nach Art und Muster der Einzeldisziplinen; die Philosophie könne auch nie zu diesem Grade von Exaktheit gelangen; sie bleibe dauernd ein subjektives Gebilde: Weltanschauung, bestimmt durch die Eigenart, die angeborene oder von der Umgebung, Bildung, Vertrautheit mit der oder jener Einzelwissenschaft abhängige Individualität des Philosophen; bei früheren Philosophen wäre auch der Stand der Einzelwissenschaft von bestimmendem Einfluß. Philosophie könne nichts anderes tun, als die vorhandenen Philosopheme beschreiben, die möglichen Typen der Weltanschauung historisch oder psychologisch registrieren.

Bestenfalls könne man gewissen Einzeldisziplinen, der Logik, der Psychologie — wenn man diese letztere nicht überhaupt den Naturwissenschaften hinzuzurechnen habe — einen gewissen Bestand objektiver Erkenntnis zubilligen, die nach Art der Einzelwissenschaften einen Fortschritt, einen sich mehrenden Bestand an Einsicht darstellen; die Philosophie als Ganzes könne auf diesen Wissenschaftscharakter keinen Anspruch machen; Philosophie sei eben mit ihrer Geschichte letzten Endes identisch.

Zwischen diesen beiden Extremen müssen sich alle Möglichkeiten der Auffassung unterbringen lassen. Auf eine Widerlegung des Historismus und des mit ihm zusammenhängenden, hier zunächst unwesentlichen Psychologismus, durch den Nachweis des Wissenschaftscharakters der Philosophie muß im Rahmen dieser Untersuchung verzichtet werden¹⁾. Etwas könnte allerdings für diese Auffassung zu sprechen scheinen: die bunte Mannigfaltigkeit der Standpunkte und Richtungen innerhalb der Philosophie, die in der Geschichte und im philosophischen Leben der Gegenwart sich widersprechen.

Diese Tatsache ist gewichtig genug, um sich auch auf den Standpunkt des anderen Poles: Philosophie strenge Wissenschaft vom Charakter der Einzelwissenschaften, nicht unbedingt zu stellen. Nicht nach dem Muster etwa der Mathematik darf die Philosophie sich ihren Wahrheitsbegriff formen, wenn sie nicht unendlich weit hinter ihm zurückbleiben und anstatt der erstrebten Allgemeingültigkeit sich mit der Exklusivität einer Sekte, die den Standpunkt einer Schule für den allein möglichen gelten läßt, begnügen will; ihren besonderen Wahrheits- und Wissenschaftsbegriff muß die Philosophie so fassen, daß von ihm aus das Phänomen ihrer scheinbaren Vielgestaltigkeit eine Erklärung findet — nicht aus der Schwäche der menschlichen Natur, sondern aus der eigenartigen Struktur der philosophischen Aufgabe. Von dieser darf von vornherein der bestimmende Zusammenhang vorausgenommen und vorausgesetzt werden, daß im Gegensatz zu den besonderen Methoden und Aufgaben der Einzelwissenschaften Philosophie in ir-

1) Der Historismus und Psychologismus ist von jedem Standpunkt, der in irgend einem Sinne kritizistisch ist, ebenso unannehmbar wie von dem der Phänomenologie; vgl. die mit großem Verständnis für die in der Weltanschauungsphilosophie sich auswirkenden Werte geschriebene Programmschrift Husserls im *Logos* Bd. 1, 1910/11 S. 289 Philosophie als strenge Wissenschaft. Über die innere Beziehung der Philosophie zu ihrer Geschichte s. u. S. 451 ff.

gend einem Sinne sicherlich ein allgemeineres, alle Wissenschaften gleichmäßig angehendes Ziel sich stecken muß. Damit ist natürlich ganz und gar nicht das auf früheren Stufen der Welterkenntnis möglich scheinende Umspannen aller Wissenschaften in ihrer eigentlichen Durchführung oder auch nur eine eklektische Berücksichtigung von deren Ergebnissen gemeint. Vielmehr hat sich ein ganz anderer systematischer Wissenschaftsbegriff herausgebildet, der zugleich den Anspruch einer allgemeinen Beziehung auf alle Wissenschaften und den einer streng begrenzten wissenschaftlichen Sonderaufgabe der Philosophie zu erfüllen verspricht. Dieser moderne Wissenschaftsbegriff der Philosophie umspannt gleichmäßig die Probleme des Historismus und seines Gegenbildes „Philosophie als strenge Wissenschaft“ und ist demnach, wie oben gezeigt, für das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte von grundlegender Bedeutung. Mit diesem neuen Systembegriff hängen die verschiedenen Arten der Stellungnahme zur Frage der Philosophiegeschichte zusammen, und um sie in ihrer grundsätzlichen Abhängigkeit von ihm zu verstehen, muß dieser Systemgedanke mit einigen Strichen umrissen werden. Es wird sich dabei die für unseren Zusammenhang wesentliche Tatsache ergeben, daß die scheinbar bunte Mannigfaltigkeit von Richtungen und Systemansätzen doch eine einheitliche Grundtendenz erkennen läßt.

II.

Es war oben bereits der Systemgedanke der modernen Philosophie negativ dahin bestimmt worden, daß er nichts mit den Ergebnissen der einzelnen Wissenschaften zu tun habe. Geriete er in irgend welche Abhängigkeit davon, so wäre die Philosophie eine unmittelbare Funktion der Einzelwissenschaft; sie wäre eine eklektische und notwendig dilettantische Encyklopädie, und sie schüge dem Charakter der heutigen Wissenschaft, der auf eindringender Differenzierung beruht, geradezu ins Gesicht. Nicht um die Endergebnisse, auch nicht um die Voraussetzungen im Sinne materialer Bestimmtheit, sondern um die spezifische Gegebenheitsweise des Gegenstandes der einzelnen Wissenschaften, der sich in ihrer Methode formt, bemüht sich die moderne Philosophie.

Die Begriffsbestimmung der Philosophie als Einheit dieser formalen Voraussetzungen der Wissenschaft könnte zunächst noch zu eng erscheinen. Zwar wird die Philosophie die Beziehung zu den wissenschaftlichen Gegenständen nicht verleugnen dürfen; die Frage ist

aber, ob ihr Bereich nicht weiter sich erstrecke, ob nicht eine Fülle außerwissenschaftlicher Gegenstände: Sittlichkeit, Kunst, Religion, schließlich der Gegenstand des allgemeinsten, die Welt vorfindenden Bewußtseins, also das Sein schlechthin, hinzunehmen wäre, ja ob nicht an diesen Objekten die eigentliche Aufgabe der Philosophie sich erfüllen müsse; dann umfaßte also der oben gegebene Begriff der Philosophie nur einen Teil von ihr, den man als Methodenlehre abgrenzen müßte. Bei näherem Zusehen erweist sich diese Trennung freilich als undurchführbar. Die Abgrenzung der Kompetenzen von Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion, also die kritische Frage nach den Grenzen der jeweiligen Geltungssphäre der besonderen Gebiete und Methoden, diese Aufgabe der Philosophie umfaßt auch zugleich jene scheinbar allgemeinere. Die ideale, systematische Einheit dessen, was als Wert oder Wissen Gültigkeit beansprucht, dies ist auch der Sinn der allgemeinen Gegenstandstheorie. Einen allgemeinen Gegenstand schlechthin, dessen einfaches metaphysisches Sein die Philosophie zu begreifen hätte, gibt es nicht; er gliedert sich für jede methodische Betrachtung in die differenzierten Weisen des Bewußtseins und ihrer gegenständlichen Entsprechungen, und nur als die diese Differenzierungen voraussetzende Einheit des Bewußtseins überhaupt kann der Gegenstand schlechthin erfaßt werden.

Wir nehmen also die Frage wieder auf: Ist mit einem System der methodischen Voraussetzungen der Wissenschaften der Umfang der Philosophie in irgend einem Sinne bezeichnet? Bedarf dieses System nicht, abgesehen von den angedeuteten grundsätzlich anderen Einstellungsmöglichkeiten in seiner eigenen Richtung noch der inhaltlichen Erweiterung? Ohne Zweifel muß ausdrücklich bezeichnet werden, was alles mitgemeint ist, wenn von den Wissenschaften gesprochen wird. Dazu gehört vor allem das Gebiet des Ethischen, Ästhetischen und Religiösen; inwiefern auch diese Gebiete in einer wissenschaftlichen Formung zur Philosophie in eine analoge Beziehung treten können wie die anderen Einzelwissenschaften, das wird ohne weiteres klar, wenn die strenge Aussonderung aller Einzelinhalte wissenschaftlicher Forschung aus dem Kreise philosophischer Betrachtung als Sinn jenes Philosophiebegriffes festgehalten wird. Man könnte sagen: die gesamte Arbeit von Wissenschaft, Kunst und Religion, kurz der Inhalt der Kultur im weitesten Sinne, wird von der Philosophie in seiner Bestimmtheit hingenommen als Antwort, als Erfüllung von Fragen.

Diese Fragen zu formulieren, sie als „Probleme“ im alten eigentlichen Sinne zu lösender Aufgaben zu fassen und aus einer Einheit als vollständiges System zu begreifen, das wäre dann der rechte Sinn jener philosophischen Kritik. Nur bedarf dann die Beziehung auf die oben gegebene Formulierung: die Philosophie handle von dem Apriori der Wissenschaften angesichts dieser empirisch klingenden Fassung noch eines erläuternden Wortes. Es steht dann die Philosophie zur Erfahrung der Kultur in demselben Verhältnis wie zur Erfahrung überhaupt. Nur an der Erfahrung kann das denkende Bewußtsein sich über die konstitutiven Züge jeglicher Synthesis klar werden; nur an ihr kann es die Frage begreifen, die durch die jeweilig antwortende Kulturerfahrung nicht endgültig erledigt ist, sondern deren Fortgang bestimmt hat und in freier Entwicklung immer bestimmen wird. Denn diese Frage muß die Philosophie methodisch stellen. Es muß die Methode der Wissenschaft daraus ersichtlich sein — wieder nicht die Gültigkeit von einzelnen Urteilen, sondern die Form der Gültigkeit überhaupt, wie sie etwa aus der Form des historischen, mathematischen Gegenstandes entspringt. Denn das ist letzten Endes der entscheidende Unterschied innerhalb aller Wissenschaften, aller Arten von Bewußtseinsinhalten, welche Form der Gültigkeit, welche Geltung ihnen zugeschrieben werden kann; sofern sie überhaupt als Faktoren der Kultur aufgefaßt werden, müssen sie aus der Sphäre bloßen subjektiven Erlebens heraus in irgend einer Form der Objektivität aufgefaßt werden; und selbst für den Fall, daß auch noch in anderen Formen vom Bewußtsein Objektivität aufgefaßt werden könnte, das Moment des „für alle Geltenden“ als des einfachen Ausdrucks übersubjektiver Wirklichkeit, wird darin in irgend einem Sinne beschlossen sein müssen. Jedenfalls ist es möglich, von dieser Seite her das System aller Grundbezüge menschlichen Bewußtseins aufzubauen: als ein geordnetes Reich von Problemen, Fragen, auf die das Kulturbewußtsein die Antwort gibt — immer gegeben hat, solange Philosophie besteht. Diese kritische Auffassung der philosophischen Aufgabe liegt letzten Endes auch der historischen Form der Kantischen Philosophie zu Grunde. Freilich verschlingen sich bei ihm mit eigentlich kritischen, auf Begründung des Wissenschaftsbegriff abzielenden Motiven noch mannigfaltige andere, mit deren Herauslösung die wichtigsten systematischen Klärungen der Neueren in sachlichem Zusammenhange stehen. Wie weit die Ansätze einer psychologischen und

phänomenologischen Betrachtung bei Kant lediglich als Trübungen des reinen kritischen Gedankens ausgeschieden werden müssen, wie weit sie selbständiger Weiterführung fähig und zu einer wesentlichen Um- oder Ausgestaltung des kritischen Gedankens berufen sind, dies läuft letzten Endes auf die Grundfrage hinaus, ob neben dem wissenschaftlichen Bewußtsein ein anderer faßbar ist, ob grundsätzlich ohne irgend welche Zuordnung zu dem in Geltungsbeziehungen sich selbst begründenden „wissenden“ Bewußtsein sich Inhalte erfassen und „beschreiben“ lassen. Die Entscheidung dieser Frage ist die wesentliche Aufgabe der Philosophie der Gegenwart.

III.

Daß eine Problemstellung wie die Kantische, aus der heraus die Philosophie als das System gestellter und überhaupt möglicher Probleme aufgefaßt werden kann, zu dem die jeweiligen Kulturinhalte als sich stets entwickelnde und erweiternde Antworten erscheinen, für die Beurteilung der Geschichte der Philosophie als der früheren Versuche, die jeweilige Kultur in einem Bewußtsein zu vereinigen, eine Fülle neuer Gesichtspunkte erschließen konnte und mußte, erscheint uns heute ganz selbstverständlich. Ordnen sich doch die noch so widersprechenden Meinungen der Philosophen jenes scheinbare „Theater menschlicher Beschränktheit und Irrtümer“, zu einer Reihe von Versuchen, für notwendige, bestimmte Fragen die Antwort zu finden, die der jeweiligen Kultur entsprach. Mögen diese Antworten auf die Frage des Substanzproblems, der Freiheit, der Sittlichkeit, noch so widerspruchsvoll und absurd erscheinen, es läßt sich von dieser kritischen Auffassung aus doch ein Sinn in allem finden, wenn man weiß, daß das philosophische Denken etwas gemeint hat, was spezifisch philosophisches Problem ist. Sobald einmal die Richtung gebende, immanente Aufgabe des Denkens als solche erfaßt ist, gibt sie für die Stufen des Sichbewußtwerdens über die Frage einen Maßstab ab. Das Fehlen oder Zurücktreten gewisser Probleme andererseits gibt uns die Möglichkeit, ganz andere Systeme mit ganz anderer Schwerpunktslage zu verstehen — kurz, alles das, was wir heute problemgeschichtliche Forschung nennen, scheint uns gegeben, sobald einmal das, dessen Geschichte nun zu schreiben wäre, das Problem als Inbegriff der Philosophie erkannt ist. Doch der noch heute und wohl immer wirkende, weil sachlich begründete Antagonismus zwischen dem

zeitlosen Problem und der an das Medium der Zeit gebundenen Geschichte — erst heute als „das Problem“ der Philosophiegeschichte erkannt — verhinderte hier zuerst eine wirklich kritische Verwertung des kantischen Gedankens.

Das oben vorläufig angedeutete Prinzip problemhistorischer Betrachtung soll gleich an einem Beispiel erläutert werden. Das Problem des Historischen überhaupt war mit der kantischen Tat zunächst nicht mit umspannt. Die rücksichtslose Einseitigkeit, mit der Kant das unveräußerliche Recht der Philosophie auf Allgemeingültigkeit betonte, machte ihn gleichgültig gegen irgend welche relativierenden — historischen oder psychologischen — Gesichtspunkte. Darin lag seine, das Zeitalter der Aufklärung erfüllende Genialität, daß er den Gedanken des Apriori in den Mittelpunkt der Philosophie gründete, als das Herz, das alle Teile mit spezifischer Lebensenergie versorgt: Philosophie mag sich stellen, wie sie will, sie kann sich selbst in ihrer sichtbaren Form als menschliche, von Menschen betriebene Wissenschaft noch so bescheiden psychologischer Betrachtung unterstellen, das Recht der Vernunft auf sich selbst zu vertreten bleibt ihre Aufgabe. Das vergrößernde dogmatische Mißverständnis dieser Tendenz, gegen das doch Kant, eben weil es nahe liegt, sich eigentlich noch radikaler ausgesprochen hat als gegen die relativistische Skepsis, äußerte sich bei seinen Anhängern daher sofort auf historischem Gebiet. Hatte Brucker alle Philosopheme unmittelbar mit den Konsequenzen ausgestattet, die sie im System Wolffischer Metaphysik gehabt hätten, so mißt Tennemann ganz äußerlich alle früheren Philosophen am System Kants. Über die Auffassung, die Kant selbst von der Philosophiegeschichte hatte, soll später im Zusammenhang mit der Marburger Schule gesprochen werden, die diesen Anregungen sich im wesentlichen angeschlossen hat.

Eine wissenschaftliche Geschichte der Philosophie begründet erst Hegel. Man pflegt, ohne Zweifel mit gewissem Recht, ihn als den zu bezeichnen, der das Historische überhaupt in seiner Bedeutung erkannt hat. Freilich wächst das Historische — bei Kant nicht im Gegensatz zum Systematischen erfaßt, sondern einfach ausfallend — bei Hegel aus dieser Verdrängung heraus tief in das Philosophische hinein. Es tritt, nur aus der durch Kant bezeichneten Situation verständlich, ein höchst eigenartiger Ausgleich beider Gedankenreihen ein. Das Philosophische wird histo-

risch, und umgekehrt. Auf unser Problem angewandt: Die Geschichte der Philosophie wird wissenschaftlich und „sogar zur Wissenschaft der Philosophie der Hauptsache nach“ (Hegel Werke XIII, 17, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie).

Die Entwicklung der Philosophie und der Kultur überhaupt wird bei Hegel zur Entfaltung eines objektiven Geistes. „Der Geist ist aber nicht nur als ein einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung, — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft, und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern als der in dem Reichtum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist“; l. c. 46f.

Hegel ist also nicht auf die Aufeinanderfolge historischer Individuen eingestellt, sondern auf die zeitliche Entfaltung eines Weltbewußtseins; gewiß meint er mit dieser Entfaltung des Weltbewußtseins niemals etwas anderes als die dialektische Entwicklung; aber dialektisch im kritischen Sinne ist eine „Entwicklung“ doch nur, sofern ich von dem (freilich faktisch unlösbaren) in die Zeit Eingebettetsein absehe, die Geltungszusammenhänge des dialektischen Prozesses als *quaestio iuris* ausdrücklich von der *quaestio facti* logisch ablöse. Diese Ablösung erfolgt in der wissenschaftlichen Arbeit des 19. Jahrhunderts dadurch, daß das Moment des Zeitlichen im empirischen Sinne im Historischen immer größere Selbständigkeit erlangt. Für den rückschauenden Blick ist Hegels Aufnahme des Zeitlich-Historischen in das kritische System das Aufleuchten einer berechtigten Gedankenreihe; aber wenn Hegel l. c. 43 behauptet, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“, so liegt die große Gefahr vor, die historische Entwicklung einem vorgefaßten System — mag dieses auch bereits im Hinblick auf die Geschichte konzipiert sein — zuliebe mit Gewalt umzupressen, eine Gefahr, die bei der angedeuteten Korrelativität an sich nicht notwendig einzutreten braucht, der Hegel aber doch in der Durchführung oft genug unterlegen ist.

Wenn wir dagegen das uns als richtig scheinende kritische Verfahren davon abzuheben versuchen, so beruht es auf einer größeren Betonung des Zeitlich-Historischen. Die Idee der Entwicklungsstufe — hier z. B. Hegels — ist das Ziel, das mit Zuhilfenahme systematischer Erwägungen erstrebt wurde; diese Idee ist aber zunächst eine Hypothese, die erst an der historischen Erfahrung sich zu bewähren hat, und die im Fortschritt der Erkenntnis steter Korrektur ausgesetzt bleibt. So gewiß eine blinde historische Empirie, der das Auge für das Problem, die zu Grunde liegende sachliche Frage fehlt, einer Erscheinung von solcher Kompliziertheit wie einem philosophischen System gegenüber versagen müßte und tatsächlich sich „dem ideenlosen Auge nur ein bloßer Haufe von Meinungen darbieten würde“, (Hegel l. c. 44), so verzichtet historische Forschung im heutigen Sinne grundsätzlich darauf, ein hinter der historischen Erfahrung tatsächlich wirksames, diese konstituierendes Prinzip zu erfassen; sie begnügt sich, die Geschichte reguliert zu finden von gewissen wertbezogenen Entwicklungsgedanken, die sie natürlich „hineinlegt“, in dem vollen Bewußtsein dieser methodischen Teleologie überzeugt, sich der theoretisch unerschöpflichen historischen Realität nur asymptotisch nähern zu können. Dem gegenüber ist Hegels Methode das Prototypen einer „metaphysischen Teleologie“ (Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*¹, 454 ff.), auch auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte, wo sachlich der Hegelsche Standpunkt aus der Natur des Gegenstandes noch am meisten berechtigt ist. Denn das verdient immer wieder hervorgehoben zu werden: bei aller Konstruktion bewährt Hegel gerade dort, wo er in der Geschichte Marksteine findet und nach ihnen seine dialektischen Stufen sichtlich orientiert, einen genialen Blick für die historische Einzelheit¹).

So hat zwar die wesenhafte Wirklichkeit des Historischen auf Hegels Denken gewirkt und sein System aufs stärkste beeinflußt, ohne in ihm ihren klarbestimmten logischen Ort zu erhalten. Darum wird seine philosophiegeschichtliche Leistung trotz ihrer glänzenden Ansätze — wie fruchtbar bleibt gerade hier seine Stufenfolge von

1) Man vergleiche z. B. Charakterisierungen wie die der platonischen Subjektivität in der Einleitung seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie S. 63 oder die Warnung davor (S. 57), die alten Philosophen „in unsere Form der Reflexion umzuprägen“.

Thesis, Antithesis und Synthesis, freilich als heuristisches Prinzip! — gerade in seiner Schule im Historischen überwunden. Ed. Zeller, Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer begründen im Gegensatz dazu eine rein historische Philosophiegeschichte unter so starker Zurückdrängung des systematischen Elementes, daß diese Antithesis die Synthesis ihrerseits in den letzten Jahrzehnten und damit das bewußte Zurückgreifen auf das modifizierte Prinzip Hegels zur Folge hatte.

IV.

Bei Kant und bei Hegel war das Historische mit allen seinen Nachbarproblemen des Individuellen und Psychologischen noch nicht zu voller Wirksamkeit gelangt, sodaß hier wesentliche Züge der gesamten Wirklichkeit verdrängt, in anderen, ihrem Wesen nicht adäquaten Formen sich ausgewirkt hatten. So war es bei Hegel weder Psychologie noch Geschichte im eigentlichen vollen Sinne; beide Wissenschaften mußten die ihnen zugeordneten Seiten der Realität erst für sich entwickeln, ehe sie in das System der Philosophie eingeordnet werden konnten, eine Aufgabe, an der jetzt noch immer neue Schwierigkeiten in das wissenschaftliche Bewußtsein treten. Es ist nur natürlich, daß beide Wissenschaften, in dem Bestreben, Realität spekulationsfrei zu erfassen, auf die Methode verfielen, die bisher in der Erfassung der Realität die größten Erfolge erzielt hatte, auf die naturwissenschaftliche. Zwar merkte man wohl, daß die Realität des Historischen und Psychologischen nicht ohne weiteres mit der der mathematischen Naturwissenschaft gleichzusetzen wäre, daß also die Methoden erweitert, umgestaltet werden mußten, aber der Typus der mathematischen Naturwissenschaft schien doch weiter das Ideal einer auf die gegebene Wirklichkeit angewandten Wissenschaft. Die klare Gegenüberstellung einer erklärenden und beschreibenden Psychologie war noch nicht erfolgt, ebensowenig die Grenze der naturwissenschaftlichen Methode erkannt. Das wichtigste Moment war, da man von den materialistischen Ausartungen des Positivismus hier füglich absehen kann, der stete Rückhalt, den die naturwissenschaftliche Orientierung an Kant selbst immer wieder finden mußte, wenn sie über ihre Methode sich kritische Rechenschaft geben wollte.

Die Stärke von Kants Idealismus beruhte gerade darauf, daß er das Reich der Natur von „Interpolationen“ (Dilthey) des Idealen grundsätzlich freihielt und eine unbeschränkte Geltung der

Naturgesetze schlechthin lehrte. Daß er mit dieser unbeschränkten Geltung gerade ihren ideellen Ursprung aus dem Verstande in Verbindung brachte, weil die Erfahrung niemals Allgemeingültigkeit ergeben könne, das konnte eine spätere Generation um so eher übersehen, als nach seiner höchsten Anspannung in Fichte, Schelling und Hegel das idealistische Pathos verklang, aus dem heraus Kant die Antithese der praktischen und theoretischen Vernunft absichtlich in die schärfste, die Wurzeln von Vernunft und Verstand berührende Fassung gebracht hatte. Für Kant wogen die Grundtatsachen des sittlichen Lebens gerade in der Idealität, die er ihnen gab und in der er sie vor jedem Zweifel für immer geschützt zu haben glaubte, so schwer, daß sie dem Gedanken der allgemeinsten Naturgesetzlichkeit im Reiche der Erscheinung die Wage hielten.

Wie nahe diese Schwierigkeit dem Mittelpunkt des kritischen Gedankens liegen muß, zeigen gerade die Divergenzen der verschiedenen Richtungen, in denen sich das Streben „zurück zu Kant“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts auswirkte. Bezeichnenderweise ist es der Geschichtsschreiber des Materialismus, der neben gebildeten Naturforschern wie Helmholtz zuert wieder auf die Bedeutung Kants nachdrücklich hinwies. Aber Lange ist weit von dem Primat der praktischen Vernunft entfernt, für ihn ist die kritische Methode im wesentlichen die Begründung der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft; und über dieses Ziel ist die Marburger Schule zwar fortgeschritten, aber doch im wesentlichen an ihm orientiert geblieben. Auch sie also versuchte nicht, die bedeutenden Ansätze, die zur adäquaten Erfassung der nichtnaturwissenschaftlichen Realität, also des Individuellen, Psychologischen und Historischen vorlagen, in das eigentlich kritische System hineinzuziehen. Sie blieb damit der Kantischen Philosophie auch in einem vielleicht nur historisch bedingten Sinne treuer als die südwestdeutsche Richtung des Idealismus; ihre Tendenz ist tatsächlich „zurück“ zu Kant. Dieser Umstand ist wichtig für beider Verhältnis zum Problem der Philosophiegeschichte. Den Standpunkt der südwestdeutschen Richtung hat am schärfsten Rickert in den „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ zum Ausdruck gebracht. Hier wird das Sonderrecht des historischen Gegenstandes ausdrücklich begründet. Und zwar ist das Ziel der historischen Begriffsbildung das Individuum im Gegensatz zu dem naturwissenschaftlichen Gegenstand, der nur Sonderfall eines all-

gemeineren Gesetzes ist. In der Feststellung des historischen Individuums spielt ein weiterer, für das moderne philosophische Bewußtsein charakteristischer Begriff eine entscheidende Rolle, der des Wertes. Wert ist immer auf ein persönliches Bewußtsein bezogen, das ihn erlebt; zugleich ist untrennbar überindividuelle Geltung mit ihm gesetzt. Tätigkeit des Bewußtseins, ein wesentliches Motiv des Kritizismus, erhält durch die ausdrückliche Beziehung auf ein individuell wertendes Bewußtsein einen neuen, einfachen Sinn, weist aber zugleich über den rein psychologischen Vorgang hinaus in das Bereich objektiver Geltung. Eine neue Form der Bewußtheit spricht sich in ihm aus, die andererseits eine Anknüpfung gerade an die Motive des Kantischen Idealismus gestattet, die in der mathematisierenden Wendung unrettbar verloren gehen müssen. Eine kritische Synthese des Wert-, Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffes, auf die im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann, gestattete den Gedanken Kants vom Primat der praktischen Vernunft neu zu begründen; Rickerts System der Werte wird der letzte Ausdruck dieser Auffassung von Philosophie.

Schon aus diesen kurzen Andeutungen ist die Stellung der südwestdeutschen Richtung zur Philosophiegeschichte zu erschließen. Einmal kommt hier die scharfe Erfassung des Historischen als des Individuellen zur Geltung. Auch die Philosophiegeschichte, sofern sie Geschichte ist, muß die individuelle, einmalige Konkretion des Historischen zur Anschauung bringen. Sie muß daher als eine „exakt historische Disziplin behandelt werden wie jeder sonstige Teil der Geschichte“ (Windelband, Festschrift für Kuno Fischer, 543). Inhaltlich muß diese formale Überzeugung vom Wesen der Philosophiegeschichte noch bestätigt werden durch das sehr viel freiere Verhältnis zu Kant, das sich aus der Erkenntnis ergibt, in einem so wesentlichen Punkte wie der Wertung des Historischen weit über Kant hinausgehen zu müssen. Die sich allmählich immer mehr klärende Theorie des Historischen, die schließlich in Rickerts „Grenzen“ gipfelte, führte insoweit bereits zu einer vollen Erfassung der Eigenart des philosophiegeschichtlichen Gegenstandes, als Windelband von vornherein die philosophische Seite dieser historischen Aufgabe ausdrücklich betonte, die er als „die Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe“ formulierte (Gesch. d. Philos.² 1900, Prospekt z. 1. Lief. d. 1. Aufl. III). Doch so klar Windelband das Doppelgesicht der Phi-

Philosophiegeschichte, das philosophische und das historische, erkannt hat, so gründlich er sich die einzelnen Seiten der historischen Bedingtheit der Philosophie (etwa in der Einleitung des eben zitierten Werkes) gegenwärtig hielt, so hoch seine Darstellungen im gesamten Umkreis philosophiegeschichtlicher Leistungen dastehen, so hat er doch methodologisch nur die eine Seite möglicher Forschung, die Problemgeschichte, begründet.

Seine Arbeit und die der gesamten problemgeschichtlichen Forschung muß als eine methodische Antwort auf die Frage durchaus anerkannt werden: Inwiefern ist Philosophiegeschichte philosophische Wissenschaft? Hier scheint das Historische als gegeben vorausgesetzt zu werden. Eine zweite Frage, nach den allgemeinen historischen Voraussetzungen, den Quellen der Philosophie — besonders der alten — ist durch die philologische Forschung beantwortet, die ihre eigentliche Aufgabe methodisch immer klarer und sicherer erfaßt. Aber das Problem der Philosophiegeschichte führt notwendig auf die dritte Frage: Wie kann diese Wissenschaft sowohl den wissenschaftlichen Ansprüchen der Philosophie als zugleich denen der Geschichte genügen? Diese Vereinigung liegt tatsächlich vor, wo immer in eigentlich philosophischen Angelegenheiten historische Gewißheit intendiert ist, worauf ja problemhistorische Forschung grundsätzlich gar nicht gerichtet zu sein braucht. Diese Absicht liegt sämtlichen Arbeiten der Marburger Schule zu Grunde. Man mag den Ergebnissen der Marburger Forschung noch so sehr diesen Doppelcharakter des Historischen und Philosophischen absprechen, — daß sie inhaltlich und formal die philosophiehistorische Forschung um neue Fragen bereichert hat, daß man nun und nimmermehr durch Ignorierung, sondern nur durch Überwindung ihrer Leistung weiterkommen kann, dies soll auch hier ausdrücklich begründet werden.

Hinter dem philosophischen Bemühen Cohens und seiner Nachfolger steht immer die ausdrückliche Frage: wie gelange ich zu dem Sinn, dem wahren Sinn des früheren Philosophen? Hier ist — zum ersten Male — ausdrücklich die Aufgabe in ihrer ganzen Schwere gesehen, das festzustellen, was von Hegel an bis Windelband ohne weiteres für erreichbar durch den einfachen Willen zur historischen Einstellung gehalten wurde, nämlich jenen historischen Ursinn „wie es gewesen war“, die schlichte Frage nach dem Tatsächlichen. So wenig die Arbeit Cohens in seinen ersten Werken den Namen der Kantphilologie verdient, so bewußt er mit

der Kantischen Forderung, nicht Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren, ernst machte und an die reine Herausbildung der kritischen Methode, wie er sie verstand, sein ganzes Bemühen von vornherein setzte, so sicher ist andererseits, daß er zunächst die klare Erkenntnis dessen, was Kant eigentlich gemeint hätte, also eine Aufgabe der Philosophiegeschichte als historischer Wissenschaft, in engster Verbindung mit diesem Bestreben auffaßte, und die gleichen Absichten leiteten ihn und seine Nachfolger bei ihren Deutungen der griechischen Philosophie, speziell Platons.

Welches sind nun die prinzipiellen Voraussetzungen, unter denen in spezifisch philosophischen Dingen historische Gewißheit erreicht werden kann? Nach dem — freilich in der Durchführung mannigfaltig modifizierten — Prinzip der Marburger Schule bedarf es für die Interpretation jedes Philosophen grundsätzlich keines anderen Weges, das Historische festzustellen, als — nicht problemgeschichtlich — sondern unmittelbar problemhaft es zu durchdenken. So sagt Cohen, *Plat. Ideenlehre u. d. Mathematik*, Marburg 1879, 6: „Denn das ist ja eine füglich anerkannte Sache, daß es in letzter Instanz kein anderes zureichend objektives Kriterium gibt für die Beurteilung des Echten, des Reifen, des Hauptsächlichen, ja beinahe muß man sagen, des Ernsthaft Gemeinten in Platon, als die eigene wissenschaftliche Subjektivität, als die erkenntnistheoretische Einsicht, über die ein jeglicher zu verfügen hat“. Hier kann sich die Marburger Schule auf Kant selbst berufen, der *Kr. d. r. V.* ², 371 Anm. den Grundsatz aufstellt, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“.

Durch die Forschung der Marburger Schule, die ihre an der Geschichte der modernen Philosophie gewonnene Methode auch an die griechische Philosophie — mit unleugbarem Erfolge — heranbrachte, ist eine neue Situation geschaffen worden, deren Unklarheit am besten durch Wilamowitz' Platon hervortritt. Wilamowitz arbeitet in der für unsere ganze Frage überaus wesentlichen Einleitung mit einem doppelten Philosophiebegriff: Philosophie als Theorie und Philosophie als etwas anderes, als Inbegriff der Persönlichkeit Platons; es ist schon in der Einleitung zu merken,

daß die Trennung sich schwer durchführen läßt. Was sich von der ersten Art der Philosophie an Platon findet, das überläßt Wilamowitz den Philosophen; ihm schwebt ohne Zweifel die Marburger Methode vor, wenn er davon spricht, daß die Philosophen „mit besonders erfreulichem Erfolge selbständige Parallelerscheinungen beobachten“ (S. 3). Höchst charakteristisch für diesen Begriff der Philosophie ist das Bedauern, weder „Logik noch Mathematik, Astronomie und Physiologie genug zu verstehen, um den Inhalt seiner Lehrschriften auszuschöpfen und zu beurteilen“ (ebenda). Wilamowitz wendet den Philosophiebegriff ins einseitig Logisch-Technische, um jene „für Platon wertvolle“ Philosophie, die ihm zugänglich ist, nach Umfang und Bedeutung hervortreten zu lassen. Der Grund ist klar, und hier liegt gerade die große grundsätzliche Bedeutung des Wilamowitzschen Buches für unsere Frage: Wilamowitz muß anerkennen, daß nur der über wesentliche Züge der Philosophie Platons ein Urteil hat, der Philosophie als besondere Wissenschaft versteht; vielleicht ohne es zu wissen erkennt er gerade durch die Nebeneinanderstellung von Logik und Mathematik eine alte Forderung Cohens wörtlich an, daß man an die Geschichte der Philosophie die Kenntnis ihres Systems genau so heranbringen müsse wie die der Mathematik an die Geschichte der Mathematik. Die nicht hoch genug zu bewertende Arbeit, die für die Erkenntnis mindestens der griechischen Philosophie Philologie als Kulturgeschichte leisten kann, insofern auch der Philosoph mit dem Boden der gesamten Kultur seiner Zeit durch tausend Wurzeln verbunden ist, zeigt das bedeutende Werk Wilamowitzens ebenso klar, wie es in der Anlage und Durchführung jener Spaltung des Philosophiebegriffs die ganze Problematik der Philosophiegeschichte ins helle Licht setzt. Und zu dieser Problematik, zu der Frage nach dem Sinn dieser „Arbeitsteilung“ zwischen Historie und Philosophie steht, wie auch die Position von Wilamowitz zeigt, der Marburger Gedanke in engster Beziehung. Denn mit dem Erfolge, „selbständige Parallelerscheinungen zu Platon beobachten zu haben“, ist Natorps Absicht wirklich nicht erschöpft; auch er will Platon „selbst“ erfassen, durch jenes philosophische Erzeugen des Sinnes.

Zweiter Teil.

I.

Die radikale Forderung Cohens nach Gleichsetzung dessen, was dem Betrachter richtig scheint und was deshalb des früheren

Philosophen Meinung ist, soweit sie „ernst gemeint“ ist, setzt sich zwar über andre wesentliche Züge der historischen Begriffsbildung hinweg; sie hat aber scharf und einseitig und deshalb wirksam einen bedeutsamen Punkt herausgehoben: daß auch in der Geschichte das Philosophische nicht vorliegt als irgend etwas einfach Abzulesendes; daß es erst entsteht, indem man es versteht, es „erzeugt“, wie alle Geschichte erst durch die Auswahl, durch die Beziehung auf einen Wert, unter dem der Gegenstand im bestimmten Sinne Bedeutung hat, zustande kommt.

Diese erste Seite historischer Begriffsbildung ist nun für unsere Zwecke genauer zu betrachten. Zunächst schließt der Ausdruck „Wertauslese“ immer noch nicht deutlich genug den Gedanken aus, es handle sich darum, aus irgendwie fertigen, nur äußerst zahlreichen, daher etwas unübersichtlichen Gegenständen die Auswahl zu treffen. Dann hätte auch die Methode der Marburger Philosophiegeschichte damit nichts zu tun. In Wahrheit ist aber eine historische Tatsache, welcher Art auch immer, gar nicht denkbar außerhalb des Zusammenhangs, der ihr erst irgend einen Sinn, irgend eine Bedeutung verleiht. Wenn der Historiker sagt: Dieser kleine, bisher übersehene Zug ist von größter „Bedeutung“ für die Beurteilung, so kann diese allgemeinverständliche, häufige Bemerkung am einfachsten zeigen, was unter der historischen Wertbeziehung gemeint ist; es ist die Auffassung des Einzelnen in einem sinnvollen Zusammenhang, außerhalb dessen es eben als „bedeutungslos“ übersehen wird. Auf die äußere Abgrenzung des Gegenstandes ist daher auch in unserem Falle in dem Sinne weniger Wert zu legen, daß man das, was Philosophie ihrem äußeren Umfange nach ist, in jedem Falle gegenwärtig haben müsse; sondern viel wichtiger ist es, im einzelnen Falle unter einer sinnvollen Einheitsbeziehung eine Reihe von „Tatsachen“ allererst zu entdecken, die außerhalb dieses Zusammenhanges „nichts bedeuten“, nun aber durch ihre Einordnung „Wert“ erhalten haben und dadurch erst ins wissenschaftliche Bewußtsein gehoben sind. Wie wichtig dieses Ausbilden der apperzipierenden Organe gerade zur Herausstellung des philosophischen Sinnes irgendwelcher geschichtlicher Denkmäler ist, das ergibt sich aus dem formalen Charakter des Philosophischen, das nicht in einem Was, sondern in dem Wie der Betrachtung sich erst von anderen Prinzipien der Auswahl unterscheidet. So werden gerade in der Philosophiegeschichte die Möglichkeiten der Auswahl in jenem schöpferisch-kritischen, nicht

äußerlich scheidenden Sinne unzählige sein; je nach dem Inhalte, der Struktur der philosophischen Methode, die sich der Betrachter gebildet hat, wird diese oder jene Motivreihe an einem Philosophen ins Licht gesetzt werden und eine neue Bedeutung gewinnen. Immer ist es der neue Sinn, wie er in einem systematischen Zusammenhang sich bildet, der den spezifischen Wertgesichtspunkt philosophiehistorischer Forschung darstellt — das Systematische allein kann das formende Prinzip auch der Geschichte sein.

Dieses Ergebnis wird im folgenden noch genauer begründet werden; zunächst aber muß ein dieser Anschauung diametral entgegengesetzter Einwand erledigt werden, zu dem auch wieder die Marburger Philosophiegeschichte, die der Ausgangspunkt dieser Betrachtungen war, Veranlassung gibt. Ist es nicht verkehrt, ein „bestimmtes System“ der historischen Betrachtung zu Grunde zu legen? Führt das nicht umgekehrt notwendig zu einer Verarmung des historisch Gegebenen, indem es einen Zug auf Kosten der anderen an dem Bilde übermäßig hervorhebt, andere ungebührlich in den Hintergrund drängt und so das historische Bild verfälscht? Ist das nicht der Vorzug einer „rein“ historisch-philologischen Philosophiegeschichte, diese Gefahr zu vermeiden und der Problemgeschichte die eigentliche philosophische Betrachtung der Geschichte zu überlassen, die aus der bedenklichen Not der willkürlichen Auswahl eine Tugend macht und bewußt nur eine Reihe, ein Problem in seiner Geschichte verfolgen will, ohne sich um die anderen Züge zu kümmern, die dadurch in den Hintergrund geraten? Der Gang unserer Untersuchung, die nach dem spezifischen Auswahl- und Formungsprinzip der Philosophiegeschichte fragt, erfordert nicht minder wie dieser Einwand eine Analyse des Begriffs der Interpretation; denn die Aufgabe der philologischen Arbeit der Philosophie — oder der philosophischen der Philologie — kann nur die Erklärung und Deutung des philosophischen Werkes sein. Eine allgemeinere Betrachtung des Verstehens geschriebenen Wortes überhaupt wird zeigen, daß das Verstehen innerhalb der Philosophiegeschichte dem Übersetzen seiner Struktur nach nahesteht. Es sei noch einmal an den Anlaß dieses Exkurses erinnert, an die Behauptung, daß der Vorzug rein philologischer Betrachtung in dem Fehlen eines bewußten Systems bestünde.

Übersetzen heißt Elemente eines bestimmten Sinnzusammenhangs durch andere ersetzen, sodaß derselbe Sinnzusammenhang

gewahrt bleibt¹⁾. Von den einfachsten Vorgängen dieser Art abgesehen, wird die Schwierigkeit stets damit beginnen, daß die einzelnen Sinnträger, die Worte, sich nicht einfach für einander einsetzen lassen; man wird, um dem Sinne „treu“ zu bleiben, „frei“ übersetzen müssen. Oft ist die Möglichkeit des wortwörtlichen Übersetzens, die die einzelnen Worte an sich zulassen würden, deshalb nicht vorhanden, weil offenbar dies Wort „hier“ etwas anderes bedeute. D. h. schon bei einfachen Gedanken schieben sich die Bedeutungen der Worte zurecht nach dem an die zu deutenden Worte herangebrachten Sinnzusammenhang, der von einem Teil als sicher angenommener „Bedeutungen“ geleitet, in dem Bewußtsein des Deutenden durch eine Antizipation entsteht; es besteht die doppelte Möglichkeit, daß diese ersten Bedeutungen schon falsch waren oder daß diese richtig, aber der Zusammenhang falsch war — es können auch beide Fehler zusammentreffen. Man kann den Fehler merken, wenn an einer anderen Stelle ein Wort in einer sicher ganz anderen Bedeutung erscheint, und diese vorher nicht bedachte Möglichkeit in jenen Zusammenhang einen neuen Sinn bringt — oder wie man sich weitere Complexionen ausmalen mag, psychologische Vorgänge, die natürlich dem, der sich um den Sinn eines Werkes bemüht, im Einzelnen gar nicht bewußt zu werden brauchen. Für jeden Zusammenhang, der sich über die Sphäre unmittelbar selbstverständlicher Gegenstände erhebt, spielen also beim Übersetzen durchaus nicht ohne weiteres eindeutige Bewußtseinszusammenhänge, die der Deutende heranzubringt, eine wesentliche Rolle. Nun läßt sich jedes Verstehen eines in Worte gefaßten Sinnzusammenhangs nach dem Typus des Übersetzens betrachten, insofern es sich in allen Fällen um Herstellung eines eigenen Bewußtseinszusammenhangs auf Grund eines fremden handelt. Verstehe ich etwas in einer Sprache ohne „übersetzen“ zu müssen, in der Muttersprache oder einer mir vollständig geläufigen, so wäre dies analog dem Vorgang beim wortwörtlichen Übersetzen: es entstehen sofort in mir dieselben Bedeutungs- und Sinneseinheiten. Lese ich z. B. als Deutscher ein mir zunächst nicht ganz verständliches Goethesches Gedicht, so kann der — ich glaube sehr seltene — Fall vorliegen, daß ich von vornherein die Worte in dem Bedeutungsgehalt Goethes auffasse, nur seine Sinnessynthese nicht vollziehen kann. Meines Erachtens wird

1) Vgl. Hönigswald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie, Berlin, Reuther u. Reichardt 1913, 42.

aber in der weit überwiegenden Zahl der Fälle die Bedeutung einzelner Worte eine andere sein als ich zunächst heranbringe — denn darin liegt ein wesentlicher Zug des Dichterischen —, und ich werde diese erst aus dem antizipierten Zusammenhange richtig verstehen; es kam also auf einen dem Übersetzen ganz analogen Vorgang heraus, aus dem Sinn eines antizipierten Zusammenhanges einige mir zunächst unbekannte Bedeutungsträger mit neuer Bedeutung zu erfüllen. Denken wir uns nun einen philosophischen Zusammenhang, etwa in griechischer Sprache die so vieldeutigen Worte *Psyche* *Doxa* *Episteme*, so ist sicher eine Antizipation bestimmter Art notwendig, um diese Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Daß hier beim Verstehen eines griechischen Philosophen der denkspsychologische Vorgang nur graduell von dem eines in „unserer“ Sprache Schreibenden verschieden ist, lehrt wohl die Unmöglichkeit, eine einzelne Seite Kant, Hegel oder Fichte für sich zu interpretieren. Daß auch hier die Erfüllung der einzelnen Termini mit einem klaren Inhalt nicht die unwichtigste Aufgabe des Verständnisses ist, daß nur aus der „Ahndung des Ganzen“ (Schleiermacher) das Einzelne begriffen werden kann, wird selbstverständlich durch die Tatsache nicht erschüttert, daß das Ganze auch aus den Teilen wieder klarer verständlich wird; es kommt hier ja nur auf das stete Einwirken einer übergreifenden Synthesis an, die aus den Teilen, die zunächst allein ins Bewußtsein treten, niemals abgelesen, sondern nur in einer Eigentätigkeit des Verstehenden erzeugt werden kann.

Schon an dieser Stelle könnte durch eine naheliegende Überlegung ein Zugang zu dem philosophischen Problem der Philosophiegeschichte gefunden werden. Denn wie anders kann der Sinn gerade eines irgendwie philosophischen Zusammenhanges ergänzt werden als aus dem, was dem Betrachter wahr erscheint, also aus seiner systematischen Einsicht, und es wird für den, der auf dem Standpunkt Cohens steht, sein oben zitiertes Wort sich bereits an dem historisch-philosophischen Einzelurteil bestätigen, daß die „eigene erkenntnistheoretische Einsicht“ an der Herausstellung des historischen Sinnes wesentlich beteiligt ist. Doch seien diese Gedanken ebenso wie die nicht minder naheliegende Auffassung philosophischen Verstehens als des Übersetzens eines Sinnes mittels anderer, durch den jeweiligen systematischen Bestand der Philosophie bestimmter Begriffe hier zurückgestellt. Denn noch darf die Abwehrstellung gegen die Meinung nicht aufgegeben werden,

es wäre vorteilhafter, ohne ein „System“ den Sinn eines Philosophen intuitiv zu erfassen, sich in die fremde Gedankenwelt einzufühlen oder wie sonst dieser Vorgang bezeichnet werden mag.

Da eine Einheitsbeziehung in ihrer Entfaltung, die Ergänzung eines durch irgend welche Umstände Lückenhaften¹⁾ in den seltensten Fällen mittels diskursiver Erwägungen bewußt erschlossen wird, sondern eher durch einen phantasiemäßigen Akt zu Stande kommt, so kann diese Antizipation der Einheit aus zunächst unvollständig erfaßten Elementen Intuition genannt werden. Freilich ist die stete Übertragbarkeit dieser Intuition ins Diskursive etwas, das bei wissenschaftlichem Verstehen im Gegensatz zum künstlerischen stets der Idee nach gefordert ist. Daß dies nun gerade bei philosophischem Verstehen besonders notwendig ist, wird kaum bestritten werden können. Die Rechenschaft über die Bewußtseinszusammenhänge, so töricht es wäre, sie als Vorbedingung des Verstehens eines Goetheschen Gedichtes hinzustellen — selbst bei sogenannter Ideendichtung, die eben deshalb nicht Begriffsdichtung heißt — ist doch stets aufgegeben, sobald ich etwas philosophisch zu verstehen trachte; mögen auch die tatsächlichen Denkvorgänge in beiden Fällen zunächst analoge Struktur aufweisen. Wer deshalb etwa an einer Stelle eines platonischen Dialoges Eidos oder Doxa irgendwie zu „verstehen“ behauptet, ist verpflichtet, darüber Rechenschaft zu geben, in welchen Denkszusammenhang er es einordnet. Es will ja auch niemand damit sich begnügen zu sagen: „ich fühle genau, was es bedeutet, es ergibt sich ja aus dem Zusammenhang“. Und bei jedem der Termini, die etwa in der vorsokratischen Philosophie vorkommen, kompliziert sich die Frage einmal durch die fragmentarische Überlieferung und dann durch die Entfernung vom heutigen Allgemeinbewußtsein. Trotzdem „versteht“ jeder die mehrdeutigen Ausdrücke *ἀρχή* *κίνησις* Atom Zweck Grund aus einem systemartigen Einheitszusammenhang heraus, mag er es wissen oder nicht. Je unbefangener er glaubt, kein „System“ zu haben, desto größer ist die Gefahr der Mißdeutung, weil er ohne weiteres die Bedeutungen, die in ihm bereitliegen, den zu verstehenden Sinnesträgern substituiert, weil er sich der Mehrdeutigkeit, der Bedeutungsfülle gar nicht bewußt ist. „Systematisch“ nenne ich auch diesen naiven Standpunkt, weil es unmöglich ist, die Bedeutungen Abstrakt Konkret Realität Idealität Ursache Zweck anders zu begreifen als

1) Simmel, Logos VII, 128.

aus einem System, das das Verhältnis dieser Begriffe gegenseitig bestimmt. Wer „kein System hat“, unterliegt ohne es zu merken unserm empiristischen Zeitbewußtsein; wer keine philosophische Schulung hat, der ist nicht im Stande, sich überhaupt einen anderen Seinsbegriff vorzustellen, der etwa zwischen den Begriffen Abstrakt und Konkret völlig neue Beziehungen ermöglicht, als die einer empiristischen Abstraktionslogik; daran hängt aber nicht etwa bloß die Möglichkeit, sich bei Platon über die übliche Alternative: Sein als Copula, Sein als Existieren zu erheben, sondern an dem Eingehen auf den sich stets modifizierenden Seinsbegriff hängt doch tatsächlich das Verständnis Kants und Hegels nicht minder wie das des Parmenides oder Aristoteles¹⁾. Gerade in dem Begriff, den man am unbewußtesten gebraucht, dem Ist, auf das zu reflektieren einem zuletzt einfällt, ist man am engsten an ein System gebunden, das dem Denken zu Grunde liegt und an dem man alle ihm begegnenden Sinnesbeziehungen mißt und nach ihm sie „versteht“. Wieder bedarf eine psychologische Voraussetzung dieser Erwägungen eines erläuternden Wortes. Es muß ausdrücklich die oben aufgestellte Behauptung, daß jene Ergänzung lückenhafter Bedeutungszusammenhänge auf dem intuitiv antizipierten Sinn des Ganzen beruht, dahin erweitert werden, daß auch so komplizierten psychischen Einheiten, wie es ein allgemeinster Seinsbegriff ist, ein unbewußtes Analogon entsprechen könne, für das wieder wegen seiner Phantasienähe der Ausdruck Intuition gewählt sei, das aber durch seine, wenigstens intendierte, Übertragbarkeit in ein bewußtes Bedeutungssystem vor ähnlichen Gebilden ausgezeichnet ist. Es macht hierbei nichts aus, wenn bei dem Versuche, dieses unbewußte System zu diskursiver Bewußtheit zu erheben, es sich herausstellen sollte, das ihm ein widerspruchsloser Sinn nicht innewohnt, daß es also den logischen Ansprüchen auf objektive Geltung durchaus nicht genügt. Ja, die Erfahrung gewisser Diskussionen im Leben und in der Wissenschaft zeigt, daß dieser Prozeß durchaus nicht immer zur Zer-

1) Ein sehr interessantes Beispiel dafür, wie das Verständnis eines Philosophen von dem Seinsbegriff abhängt, den man ihm unterlegt, ist die Beurteilung des aristotelischen Seinsbegriffs durch Natorp; er will ihm aus bestimmten Gründen einen anderen als den größten empiristischen Seinsbegriff nicht zugestehen, um diesen von dem eigenen — Natorps und Platons — abzuheben und die Verkenntung Platons durch seinen Schüler recht kraß darzustellen (vgl. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik, 73).

störung jener unbewußten Einheit zu führen braucht, daß also deren intuitive Form durchaus psychologische Realität besitzt.

Es handelt sich bisher um die tatsächlichen Grenzen des Verstehens bei bestem Willen des Subjekts, die als psychologische Realitäten aufzuzeigen waren und von den logischen Gebilden der Wahrheit oder des Irrtums, des Geltens oder Nichtgeltens bewußt abgehoben waren. Sobald jedoch von der Frage, ob dem verstehenden Subjekt diese oder jene Möglichkeit der Verknüpfung überhaupt „einfallen“ kann oder nicht, zu der weiteren fortgeschritten wird, ob die verstehende Verknüpfung den wahren Sinn trifft, so müssen Kriterien zu dem Sinn hinzutreten, die ihn als wahr determinieren können; der mögliche Sinn muß sich als objektiv notwendig darstellen. So streng diese beiden Weisen der Bewußtheit logisch zu scheiden sind, durch die übergreifende Bedeutung des Sinnbegriffs sind beide Weisen soweit parallel zu denken, daß alles, was von Sinnbeziehungen ausgesagt werden kann, auch von dem objektiven Sinn, von der Wahrheit gilt. Wie das irgendwie sinnvolle Ganze von einem Satze bis zu umfassenderen Bedeutungszusammenhängen durch im Bewußtsein des Verstehenden bereitliegende Antizipationen aus den Elementen sich aufbaute, so ist schließlich auch die unter den möglichen Verknüpfungsweisen als notwendig erweisbare Deutung — korrespondierend der wahren Bedeutung — im wissenschaftlichen Prozeß der Erkenntnis auch als bloßer Sinn möglich, solange die Kriterien der Wahrheit nicht aktuell bewußt sind. Dieses Stadium ist auch nach der erkennenden Erfassung der Kriterien möglich, ja es wird sogar die Regel sein, daß das wissenschaftliche Bewußtsein, auch ohne actualiter die Kriterien gegenwärtig zu haben, aus Antizipationen den wahren Sinn deutend erkennt. Mit anderen Worten, auch für das Zustandekommen, wenn auch nicht für den Gehalt der Wahrheit ist analog dem oben Geschilderten eine Intuition anzusetzen, die aber in noch viel höherem Grade bereit ist, jederzeit in die aktuelle Form der Bewußtheit des Grundes überzugehen als jene früher beschriebenen psychologischen Vorgänge. Das Wesen dieser Intuition ist die stete Bereitschaft in systematische Begrifflichkeit überzugehen; wieweit diese Bereitschaft im besonderen aktualisiert wird und aktualisiert werden kann, das ist eine Frage für sich. Sollte jedenfalls die mit dem Wesen der Wissenschaft aufgegebene Begrifflichkeit, die urteilsmäßige Beziehung auf Kriterien, nicht restlos möglich sein, so käme dieser Intuition

freilich eine über das Erkenntnispsychologische hinausreichende, nicht nur sinnvolle, sondern sinngebende Bedeutung zu. Doch diese Frage bleibt dahingestellt; zunächst soll die Methode der Philosophiegeschichte betrachtet werden, die durch ausdrückliche Besinnung auf die Kriterien philosophischer Wahrheit die auffassenden Organe auszubilden, die antizipierenden Sinneszusammenhänge zu wirklich systematischer Bewußtheit zu erheben sucht. Ihr, der problemgeschichtlichen Methode, kommt für die Konstituierung des Gegenstandes der Philosophiegeschichte im Sinne historischer Begriffsbildung ein hervorragender Anteil zu; diesen zu bestimmen und abzugrenzen ist die Aufgabe der folgenden Erörterungen.

II.

Der Systembegriff, der der Betrachtung zu Grunde gelegt wurde, zeigte sich gerade in seiner formalen Natur bedeutsam für die Geschichte der Philosophie. Philosophie als Wissenschaft ist das System der Probleme: also, könnte man schließen, ist Philosophiegeschichte, wenigstens nach ihrer philosophischen Seite wesentlich Problemgeschichte. Zuerst seien ihre Erscheinungsformen kurz beschrieben. Zwei Arten hat die Erfahrung der Wissenschaft gezeitigt: Geschichte des Einzelproblems und Geschichte der Problemzusammenhänge. Die Grenze ist fließend, eine Geschichte des Erkenntnisproblems ist eine Geschichte der Philosophie auf der Grundlage eines scharf ausgeprägten Systembegriffs, und sie nähert sich methodisch den Darstellungen der Philosophiegeschichte, die ohne ihr Gebiet nach dieser Seite ausdrücklich zu beschränken, Philosophiegeschichte unter „problemgeschichtliche und systematische“ Gesichtspunkte stellen. Diese Erscheinung ist in der Sache, dem Wesen der Philosophie tief begründet. Wer sich die Aufgabe stellt, das Problem der Substanz, der Kausalität historisch darzustellen, ist stets gehalten, erst das Problem, die Frage, um die es sich handelt, als solche zu explizieren. Jede solche Erörterung weist aber auf das Ganze der Erkenntnis hin; es muß zunächst gegen Nachbarprobleme abgegrenzt, diese selbst aber irgendwie bestimmt werden. Selbstverständlich ist es nicht nötig, explizite jeder derartigen Monographie ein System der Philosophie vorzuschicken. Es gibt aber in der heutigen Philosophie wie in den anderen Wissenschaften gewisse festliegende Begriffe, systematische Abkürzungen, die einen bestimmten sachlichen Bedeutungsinhalt

eindeutig repräsentieren. Mit solchen Begriffen, die für den Kundigen sofort bestimmte systematische Einordnungen vollziehen, muß tatsächlich jedes einzelne Problem in dem System der Probleme überhaupt verankert werden, wenn es eindeutig bestimmt sein soll. Erst dann kann die Geschichte eines Problems dargestellt werden. Wer Problemgeschichte treibt, der will ja gerade nicht das fertige System der Probleme vorführen, sondern eben seine Geschichte, die in ihrem Verlauf alle diese Probleme herausbildete, aber gerade dafür ist der Systemgedanke, wie er im Bewußtsein antizipiert ist, Voraussetzung. Gewiß wird der Zweck einer derartigen Untersuchung sein, an der historischen Betrachtung, an dem inhaltlichen Reichtum der Lösungen, die in verschiedenem Zusammenhange mit anderen Problemen der eigentlich untersuchten Frage zu Teil wurden, diese selbst tiefer zu erfassen, den Rahmen der ursprünglichen Themastellung erweiternd zu erfüllen; doch von dem Rahmen hängt eben der Reichtum dessen, was in die historische Erfahrung überhaupt eingeht, wesentlich ab; die volle systematische Klarheit über die Stelle des Problems im Ganzen der Philosophie, seine Zuordnung und Abgrenzung von den benachbarten Problemen befähigt erst, das Problem in den Verschlingungen zu erkennen, in denen es in der Geschichte auftritt, es aus diesen Verdunkelungen herauszulösen, und den Anteil zu bestimmen, den der einzelne Philosoph an der allmählichen Klärung der Sache, an der Entwicklung der Wahrheit beanspruchen kann. Dies zeigt die unersetzliche Bedeutung der Problemgeschichte für das Zustandekommen aller Philosophiegeschichte; in der Problemgeschichte ist der Wert, nach dem aus der Vielfältigkeit alles dessen, was an Material möglicher philosophiegeschichtlicher Forschung in der Geschichte bereitliegt, der spezifische Gegenstand ausgewählt und geformt wird, unmittelbar sichtbar und und er muß ihr stets gegenwärtig sein, sie muß stets „philosophisch“ bleiben. Sie stellt lediglich das Verfahren auf höherer Stufe dar, das allem auf irgend einen Sinn gerichteten Verstehen überhaupt eignet: aus antizipierten allgemeineren Zusammenhängen die Elemente der Erfahrung zu einem Ganzen zu fügen, nur daß hier dieser antizipierte Zusammenhang aus der Form deutender Sinneserfassung in die bewußte Form des systematischen Denkens hinübergetreten ist.

Demnach ist unzweifelhaft die problemhistorische Einstellung die Voraussetzung aller philosophiegeschichtlichen Forschung und

niemals ist bisher solche zustande gekommen, ohne daß sie in irgend einer Vorform gegenwärtig war. Deshalb ist sie die älteste Form der Philosophiegeschichte; die Ansätze dieser Wissenschaft bei Platon im Phaidon und Sophistes bemühen sich durchaus um die sachliche Bedeutung eines Problems, im Phaidon um den Begriff der Ursache, im Sophistes um die Einheit oder Mehrheit der Prinzipien. Wo Aristoteles sich um historische Fragen kümmert, ist es das Problem, das den Zusammenhang abgibt, niemals die Individualität eines Philosophen. Freilich war diese Beschränkung der Antike keine selbstgewählte, methodische Einstellung, sondern sie entsprang aus der eigentümlichen Stellung des Altertums zum Historischen und Individuellen überhaupt; denn diese Seiten der Wirklichkeit blieben für das damalige theoretische Bewußtsein im Hintergrunde. Die moderne Problemgeschichte dagegen entspringt dem bewußten Willen, die Wahrheit zu suchen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, als deren Ergebnis das philosophische Bewußtsein sich fühlt. Gegenüber der in solchen Fragen unbewußt und naiv rationalistischen Antike hat die moderne Philosophie diese Methode herausgebildet aus der Einsicht in das Wesen des philosophischen Wahrheitsbegriffes, der keine bequeme Relativierung, keinen Historismus zuläßt, aber die Geschichte als die Erfahrung begreift, ohne die jedes Denken notwendig verarmen muß, an der es sich allererst über seinen eigenen Sinn und Inhalt klar werden und zum Selbstbewußtsein gelangen kann. Doch wie weit kann dieser philosophische Wahrheitsbegriff als Auswahlprinzip den Bedingungen der Geschichte genügen?

Je größer der Anteil angenommen wird, der ihm bei der wertbestimmten Auslese dessen, was philosophisch in der Geschichte ist, zukommt, desto geringer wird notwendig das, was ohne ihn durch sogenannte rein philologisch-historische Methode an philosophischem Gehalt der Geschichte apperzipiert werden kann. Wird von der tatsächlichen inneren Durchdringung historischer, philologischer und philosophischer Betrachtungsweise, durch die allein auf philosophiehistorischem Gebiete Ergebnisse möglich sind, die eben im wissenschaftlichen Sinne zugleich philosophisch und historisch sind, abgesehen, wird also die Leistung jeder Methode logisch gesondert betrachtet, so müßte die Problemgeschichte auch das Historische, das sie als Geschichte der Probleme notwendig enthält, aus sich erzeugen, da alles, was außerhalb ihrer Methode gefunden wird, streng genommen in das Gebiet des Philo-

sophischen gar nicht hineinreicht. Kann sie das? Dies ist unter der angenommenen grundsätzlichen Scheidung nun zu untersuchen. Nicht um die tatsächliche wissenschaftliche Arbeit, die sich Problemgeschichte nennt, und deren Ergebnisse handelt es sich dabei, sondern um die Frage, ob nicht in aller problemhistorischen Forschung grundsätzlich das Historische irgendwie mindestens als stillschweigende Voraussetzung gegenwärtig ist.

Mit der Feststellung des Wertes, auf den die Auswahl des Historischen bezogen bleibt, ist nämlich noch nicht ohne weiteres der individuelle Charakter des historischen Gegenstandes gegeben, von dem gerade der Unterschied naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung und der Sinn spezifisch historischer Entwicklung abhängt. Doch was kann innerhalb der Problemgeschichte überhaupt als individueller Charakter des Gegenstandes bezeichnet werden? Die umfassende Aufgabe, das Ganze eines individuellen Systems aus seinen gesamten geistigen Wurzeln zu begreifen und den philosophischen Bios darzustellen, sie darf der Problemgeschichte erst garnicht gestellt werden, weil sie ihr grundsätzlich entgegengesetzt ist, indem sie Geschichte der Gedanken, nicht der Denker schreiben will. Aber wenn sie Geschichte der Probleme sein will, muß sie diese beziehungsweise ihre Lösungen — eine für die Philosophie der Sache nach unwesentliche Scheidung — in ihrer historischen Entwicklung zeigen; sie muß notwendig Stufen annehmen, und sie hat bisher noch nicht darauf verzichtet, diese an Namen der Philosophen zu knüpfen. Verzichtete sie darauf, würde sie nur Möglichkeiten der Problematik dialektisch auseinander entwickeln, ohne sie mit historischen Konkretionen zu verbinden, so würde sie zwar immer noch philosophische Arbeit leisten, hätte aber aufgehört, Geschichte zu sein. Als solche muß die Problemgeschichte notwendig in Beziehung bleiben mit der Form und dem Grade der Bewußtheit, in der die Probleme in der Geschichte in Individuen (auch ganze Epochen sind als solche anzusehen) hervorgetreten sind. Der Wahrheitsbegriff der Philosophie, der aus der Idee des Systems der Probleme an die historische Aussage herangebracht wird und deren Sinn zu bestimmen geeignet ist, ist grundsätzlich aus sich heraus nicht im Stande, die Klarheit und Unklarheit, in der ein Problem auf einer geschichtlichen Stufe anzusetzen ist, zu bestimmen. Wie der mögliche Sinn der Aussage eines Philosophen durch die problemgeschichtliche Einstellung an der Hand des systematischen Wahrheitsbegriffes eine

Determinierung erfuhr, sozusagen auf eine !Koordinate bezogen wurde, so bedarf dieser Sinn nun nach einer anderen Seite einer weiteren Determinierung. Dazu müßte die Problemgeschichte grundsätzlich aus der Linie ihrer eigenen Denkbewegung heraustreten. Auf der ihr spezifisch eigentümlichen Linie bleiben die Möglichkeiten der Klarheit des Problems, wie weit der Philosoph tatsächlich sich der Wahrheit bewußt ist, stets fließend; denn das Hinblicken von einem Philosophen auf den andern, die Verbindung zwischen den Philosophen, ist gerade der Nerv dieser Betrachtungsweise. Je konsequenter der Problemhistoriker den eigentlichen Grundgedanken einer Geschichte der Probleme erfäßt, desto klarer ist er sich über diesen Sachverhalt. Denn das Bewußtsein, daß die eigentlich historische Arbeit im engeren Sinne in einer anderen Einstellung erfolgt, gibt ihm erst die Freiheit, die sachlichen Konsequenzen einer an ihre geschichtliche Bedingtheit gebundenen Aussage herauszuarbeiten und dadurch auch ihre historischen Folgen verständlich zu machen. In dieser Freiheit, mitzuphilosophieren und den früheren Denker nach- und weiterzudenken, entsteht erst die eigentümliche Selbstbewegung dieser Geschichte, die von der historischen Gegebenheit ausgehend sich doch nicht an sie bindet. Abgesehen von dem hohen didaktischen Wert einer solchen Betrachtungsweise kann auch nur aus dieser Freiheit die rückwirkende historische Wirkung entstehen. Durch scheinbar rücksichtsloses Weiterdenken der Probleme bis zu den äußersten, modernsten Konsequenzen ergeben sich oft wieder die überraschendsten Bezüge auf andere historische Tatsachen, von denen die Betrachtung gar nicht ausgegangen war, die unmittelbar erschöpfend zu deuten, Schwierigkeiten gemacht hätte¹⁾. Die Reduktion auf die den historischen Bedingungen entsprechende Bewußtheitsstufe ist nach der Vorarbeit der Problemgeschichte durchaus möglich. Welches aber ist der Maßstab für die jeweilige Bewußtheit des Problems, die zweite Koordinate neben der Problemgeschichte, an der die historische Wahrheit der Philosophiegeschichte gemessen werden kann?

1) Das Buch Hönigswalds über die „Philosophie des Altertums“ (München 1917) bietet dafür die merkwürdigsten Beispiele; gerade dort, wo er scheinbar am weitesten geht in der Ausspinnung sachlicher Konsequenzen, in der Urteilslehre der Kyniker, ergeben sich Anknüpfungspunkte an spätplatonische Probleme. Auch Einstellungen, die in der Art ihrer Bewußtheit der antiken Philosophie vollständig fernliegen, können doch wesentliche sachliche Bezüge in ein neues Licht stellen, z. B. die phänomenologische.

III.

Die Lösung dieser historischen Aufgabe der Philosophiegeschichte auf dem Wege irgend einer unmittelbaren Erfassung der Aussagen früherer Philosophen in nichtphilosophischen Methoden zu erwarten, ist nach dem Entwickelten ausgeschlossen. Nur aus dem Begriff der Philosophie, aus dem Ganzen ihrer Probleme, nur durch eine Wendung über die Einstellung der Problemgeschichte hinaus kann auch dieses Ziel erreicht werden, wenn es überhaupt im Bereich des Philosophischen liegen soll. Ja es wird hier der Systemgedanke der Philosophie noch in einer anderen Weise als in der Problemgeschichte gegenwärtig sein müssen.

Es sei noch einmal von der Grundfrage, dem Verstehen der Aussage eines früheren Philosophen ausgegangen, die Problemgeschichte habe bereits ihre Einordnung der Aussage in einen Problemzusammenhang vollzogen, und es handle sich darum, festzustellen, wie weit die Konsequenzen dieser Aussage, die sich aus der systematischen Struktur des Problems ergeben, dem Philosophen zum Bewußtsein gekommen sind, wie weit die logische Leistung der Begriffe sich in dem Denker bereits aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt hat. Niemals ist ein anderer Weg für die Beurteilung dieser historischen Wirklichkeit, d. h. Wirksamkeit der Begriffe beschritten worden als der, zu prüfen, ob die Konsequenzen, die ein Problem für uns hat, sich mit anderen Aussagen des Philosophen vertragen. Widersprechen einige der Folgerungen unzweideutigen Aussagen des Philosophen, so ist anzunehmen, daß sie ihm nicht zu Bewußtsein gekommen sind, wenigstens nicht die Bedeutung gehabt haben, die nach unserer Ansicht ihnen gebührt, sie sind nicht wirksam geworden. Nicht also ist der einzelnen Aussage der gesuchte Grad der Klarheit abzulesen, sondern nur in dem Zusammenhang weiterer Aussagen ist darüber Aufschluß zu gewinnen. An welchen Kriterien wird nun der Widerspruch gemessen? Nur derselbe systematische Wahrheitsbegriff, der die Urteile der Problemgeschichte bestimmt, kann auch diese Beurteilung leiten. Die gegenseitige Vergleichung der Aussagen, die gegenseitige Korrektur ihrer Deutungen weist auf die Idee hin, jenes frühere Bewußtsein in seiner Gesamtheit als ein widerspruchsloses System aufzufassen. Dieses System wird durch Denkschritte erschlossen, die vom Systemgedanken des Verstehenden geleitet sind, aber es ist nicht das System dieses Verstehenden selbst, es ist ein historisches, d. h. in seiner historischen

Konkretion einzigartiges Individuum, ein immanenter Zusammenhang der Gedanken. der jedem einzelnen bestimmten Sinn gibt, mag das System als solches ausgeführt vorliegen oder nicht. Nun beruht nach dem modernen Systemgedanken der Zusammenhang der Probleme auf ihrer kritischen Sonderung, wie sie die Entwicklung des philosophischen Denkens, d. h. die Aufwicklung gebundener Komplexe mit sich gebracht hat. Diese Sonderung aber bestand früher nicht in derselben Weise; wie wir heute Probleme trennen in erkenntnistheoretische und metaphysische, ethische und ästhetische, so wurden sie früher nicht getrennt; um so weniger, je mehr sich die Betrachtung den Zeiten mythischer „Gebundenheit“ (Dilthey) nähert. Der Sinn der Philosophiegeschichte steht und fällt mit dem Gedanken, daß die Summe der Probleme stets irgendwie gegenwärtig ist; daß aus dieser Summe das Eine oder das Andere sich ans Bewußtsein ringt, aber das Nicht-Gegenwärtige auch durch sein Fehlen das Gegenwärtige bestimmt und zu seiner Formung beiträgt. Zum Teil noch in ursprünglicher Verbundenheit tauchen die Probleme empor, hemmen, fördern sich gegenseitig in ihren Konsequenzen, drängen sich in den Vordergrund, werden durch andere abgelöst — eine unendliche Mannigfaltigkeit von Verbindungen ergibt sich, die aber alle auf einen allgemeineren Systembegriff bezogen werden müssen, wenn sie in unser Bewußtsein eingehen und überhaupt verstanden werden sollen. Eine unerschöpfliche Aufgabe, systematische Möglichkeiten als solche zu begreifen, eröffnet sich unter diesem Gesichtspunkt des Systems, das in der Anordnung und Sonderung der Probleme individuell, in der zu Grunde liegenden Idee der Geistesinheit und -ganzheit allgemeingültig ist. Die individuellen Systeme¹⁾, jedes als Einheit begriffen, d. h. in einem Bewußtsein vereinigt gedacht, stellen demnach den Umfang und Inhalt alles dessen dar, was bei den einzelnen Philosophen als bewußt anzusetzen ist, sie beantworten demnach auch die Einzelfragen, die die Problemgeschichte offenlassen mußte. Zu der einen Koordinate der problemgeschichtlichen Entwicklung ergibt sich nun in dem System des jeweiligen Philosophen die zweite, an der der Bewußtheitsgrad des einzelnen Prob-

1) Ich wiederhole, daß ich unter System lediglich den Zusammenhang verstehe, dessen Teile durch das Ganze bestimmt sind. Ich meine daher, daß jedes Problem Abgrenzung und Bestimmung nur von der Idee eines solchen Systems erhalten kann, ein solches also immer anzusetzen ist, sofern das Problem in sich bestimmt ist.

lems einen festen Maßstab erhält. Zusammengefaßt entsprechen diesen Systemen als der Summe dessen, was den einzelnen Philosophen gültig war, ebensoviele Formen von Bewußtheit; denn das ist die Eigenschaft alles Psychischen, daß jeder Teilinhalt jeden anderen modifiziert¹⁾. Was so zusammengefaßt der systematische Bewußtseinsinhalt eines Philosophen ist, das allein möchte ich seine philosophische Individualität im Sinne der Philosophiegeschichte nennen.

IV.

Der Sinn dieser neuen, auf historische Konkretion eingestellten Aufgabe der Philosophiegeschichte wird im Einzelnen deutlich werden, wenn ihre doppelte Leistung, die historische und philosophische, nun beschrieben werden wird. Daß die Philosophiegeschichte ihren historischen Gegenstand erst damit erhält, ergab bereits die Abgrenzung des Anteils, den die Problemgeschichte an dessen Erzeugung hat. Kraft der problemgeschichtlichen Komponente, ohne die Philosophiegeschichte nicht denkbar ist, wird der Gegenstand der Philosophiegeschichte überhaupt abgegrenzt aus der Fülle des Historischen als philosophischer; kraft der anderen Wendung auf die historische Individualität im Sinne der Einzigkeit erhält die Philosophiegeschichte ihren Gegenstand als historisch

1) Ohne in eine speziellere Methodik der Philosophiegeschichte, die den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten würde, einzutreten, sei ein Punkt kurz berührt. Es liegt nahe, die ganz verschiedene Wirksamkeit und bewußtseinsmäßige Wirklichkeit gewisser Probleme und Konsequenzen auf Werte zurückzuführen, die in der individuellen Persönlichkeit des Philosophen, an den oder jenen Bereichen der Kultur haften (s. Kynast, *Intuitive Erkenntnis*, Breslau 1919, 14 ff.). So sicher diese Betrachtungsweise die Einseitigkeiten der Systeme vielleicht schlaglichtartig zu erhellen geeignet ist, so sicher ist sie doch erst möglich, nachdem durch eine systematische Besinnung das Vorwiegen der einen oder anderen Gedankenreihe erkannt und durch das Messen an dem Maßstab des beurteilenden Subjekts adäquat beschrieben wurde. Diesen Sachverhalt durch die Beziehung auf eine andere Wertverteilung zu erklären, ist entweder nur eine Wiederholung des durch die Einstellung auf das individuelle System bereits Klargelegten, insofern man jede der Komponenten durch einen spezifischen Wert begleitet sein läßt, oder man muß für die Störung des Gleichgewichts einen besonderen, überwiegenden Wert ansetzen. Dadurch hat man grundsätzlich die Möglichkeit einer philosophischen, d. h. systematischen Erklärung aufgegeben, und gelangt zu einer ganz anderen Betrachtungsweise, einer „Psychologie der Weltanschauungen“, wie sie als eine selbständige Aufgabe neben der hier geschilderten denkbar und notwendig ist (vgl. das so betitelte Werk von Jaspers, Berlin, Springer 1919).

gültigen. Sei es die einzelne Lehre, die den Beitrag zur Geschichte eines Problems darstellt, sei es das Ganze der jeweiligen Philosophie selbst, aus dem heraus dieser Beitrag allein bestimmbar ist, beides muß auf Grund einer derartigen Betrachtung festgelegt werden, muß aus der fließenden Bewegung der Problemgeschichte heraus in seiner spezifischen Bewußtheit fixiert werden. Nicht als ob nun die Problemgeschichte explizit diese andere Einstellung an jedem Punkte ihrer spezifischen Arbeit, bei jeder Stufe ihrer Entwicklung vollziehen müßte, aber implizit muß diese die Eigenart jeder einzelnen Problemlösung erst feststellende Idee des individuellen Systems gegenwärtig sein; entweder muß eine so gerichtete Betrachtung vorausgegangen sein oder sie kann an der als historisch vorausgesetzten Aussage jederzeit bestätigend angestellt werden. So erst kann die Problemgeschichte ihrem Entwicklungsbegriff den Charakter der Geschichte geben, wenn die einzelnen Stufen, nicht zu unbestimmten Vorstufen degradiert¹⁾, den Doppelsinn historischer Entwicklung erfüllen sollen, zugleich Eigenwert als Realitäten zu haben und auf einen die Entwicklung bestimmenden Wert, der im systematischen Wahrheitsbegriff beschlossen ist, bezogen zu werden. Diese Wertbeziehung bedeutet aber, solange die Stufen historischer Einzigartigkeit begriffen werden, keine Ableitung der Geschichte aus einem hinter ihr liegenden metaphysischen Prinzip, das in dialektischer Entwicklung unmittelbar zu erfassen wäre.

Die historische Umstellung der systematischen, an den Problemen orientierten Betrachtung auf die Erkenntnis des jeweiligen Systems genügt zwar der Idee nach sich selbst und kann für ihre Methode von außen keine Stütze erhalten, um so weniger, je

1) Anders die Marburger: Platon und Kant haben nach ihnen tatsächlich im tiefsten Sinne nur das gemeint, was heute im Sinne der Marburger Schule kritische Philosophie ist. Daher lernt man kritische Philosophie aus diesen beiden Philosophen am besten kennen, und höchstens kann man zugeben, daß dunkel und verworren die anderen Philosophen alle sich um denselben Gedanken herumbewegen, nur immer klarer den wahren Sinn der Philosophie durch ihren Schatten begrenzend. Nicht die Hegelsche Thesis und Antithesis, die beide berechtigt sind und zusammen erst die nächste Stufe der Klarheit ausbilden helfen, sondern rätselhafte Mißverständnisse, auf individueller Unfähigkeit eines Philosophen beruhend, verdunkeln auf lange Zeit das Licht, das bereits hell aufgeleuchtet haben kann, bis die eine, wahre Methode, endlich wieder entdeckt, die Kontinuität der Entwicklung nach der Art eines zu Zeiten unterirdisch fließenden Stromes wiederherstellt.

stärker in der zu erfassenden Philosophie der Systemgedanke zur Auswirkung gekommen ist. Sie muß sich jedoch nach einer Hilfe umsehen in Fällen, wo das zum Nach- und Mitphilosophieren nötige Material entweder fragmentarisch überliefert ist oder die philosophischen, auf ihren Sinn zu deutenden Aussagen in einer unsystematischen Form vorliegen. Naheliegende Beispiele bietet für beides die Philosophie des Altertums, doch ist jede sprachliche Einkleidung mit unsystematischen Elementen notwendig behaftet, und so wenig der Gedanke, die philosophischen Begriffe durch feste Zeichen zu ersetzen, je Aussicht auf Verwirklichung hat, so zeigt doch diese Absicht am besten, wovon die Rede ist: von allem dem, was in jedem philosophischen Werk eben nicht eindeutiges Begriffszeichen ist. Die Philosophie als der Inbegriff des „Geistes“, des Kulturbewußtseins steht daher nach Form und Gehalt mit eben dieser Kultur, wie sie in Sprache, Kunst, Sitte, Religion, Recht u. s. w. sich objektiviert hat, in enger Beziehung; aus der lebendigen Anschauung dieser Kultur kann daher dem Bestreben, sich des Kulturbewußtseins einer Zeit zu bemächtigen, eine wesentliche Klärung und Bestätigung erwachsen. Neben die für die Philosophiegeschichte wichtigste Beziehung zwischen den Philosophen, neben den Anteil an der Klärung der Probleme tritt eine äußere Abhängigkeit, die in der Terminologie sich offenbart¹⁾; aber durch die Beziehung der Philosophie zu den Einzelwissenschaften ist auch deren Terminologie von Einfluß, um so mehr, je enger noch das Band zwischen den Wissenschaften und der Philosophie ist²⁾. Freilich bleibt der an dem philosophischen Sinn sich orientierenden Philosophie auch hier das letzte Wort, da über die jederzeit möglichen, mit dem Gange der begrifflichen Entwicklung unvermeidlichen Bedeutungsänderungen und -Differenzierungen doch nur die systematische Besinnung Aufschluß geben kann, wie sie oben als das Wesen aller Deutung und Interpretation umrissen wurde (S. 432). Tiefer in den Gehalt der Philosopheme greift die unmittelbare Wirkung der Sprache selbst ein; in den Worten liegen eine Menge von Bedeutungsverbindungen, oft höchst komplizierten Sinneseinheiten vor, deren Einwirkung ein Philosoph um so stärker

1) Wichtige Einstellungen werden durch einen richtig verstandenen Terminus erleichtert; vgl. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 2. Aufl., S. 15 über den Sinn „möglicher“ Erfahrung.

2) Für die griechische Philosophie ist die Sprache von Mathematik und Medizin von größter Bedeutung gewesen.

erfährt, je mehr er aus der eigenen Sprache sich erst eine Terminologie aufzubauen sucht, wie es z. B. bei Platon der Fall ist. Durch das Medium der Sprache fließt der Charakter eines Volkes am unmittelbarsten in die Bildung der philosophischen Begriffe ein, und das Interesse, das die Philosophen von Heraklit an bis Leibniz und Fichte der Sprache entgegenbrachten, ist danach wohlbegründet. Mindestens für die alte Philosophie ist daher die Hilfe der Philologie auch bei der Deutung des philosophischen Sinnes — von den wesentlichsten Vorarbeiten ganz abgesehen — nicht zu entbehren; zeigt diese die verschiedenen Kulturgebiete in ihrem Zusammenhange, in ihrer ersten Bewußtseinsstufe in Sprache und Mythos, Kunst und Rhetorik, so liegt gerade bei der hier zu Grunde gelegten Auffassung der Philosophie deren historische Arbeit in einer geradlinigen Fortsetzung philologischer Methode, wie dies ja schon die oben versuchte Analyse der Interpretation andeutete. Philosophiegeschichte gerät dadurch in ein eigentümliches Verhältnis zur Kulturgeschichte, das wenigstens an einem Punkte noch berührt sei, der die Selbständigkeit der philosophiegeschichtlichen Aufgabe gegenüber der Kulturgeschichte deutlich zum Ausdruck bringt. Alle Kulturgeschichte stützt sich in erster Linie auf die irgendwie erhaltenen Erzeugnisse der Kultur, auf die Literatur und bildende Kunst, auf alle Reste des früheren Lebens. Wir können diese selbst zum Teil noch betrachten, sie auf uns wirken lassen, so wie sie — scheinbar — auf die Menschen früherer Zeiten gewirkt haben. Kulturgeschichte gewinnt damit eine gewisse Objektivität gegenüber der nur erschlossenen Bewußtheit früherer Philosophen. Tatsächlich ist der Abstand dessen, was wir und was frühere Völker als Wirkung dieser objektiven Zeugnisse empfunden haben, meist viel größer, als man gemeinhin annimmt; das führt dann zu völlig falschen Perspektiven, unter denen ein ganz verzerrtes Bild des früheren Kulturbewußtseins entsteht. So ist z. B. die klassizistische, sentimentale Auffassung des Griechentums entstanden; man hat ohne weiteres den Eindruck, den uns heute, wo sich Kunst und Religion völlig getrennt haben, griechische Kunstwerke erwecken, dem gleichgesetzt, den die Griechen damals selber hatten; jene Einheit von Kunst und Religion kann jedenfalls ein Grund für die Tatsache sein, daß die Griechen Kunst nur in einem ganz bedingten Sinne überhaupt als Selbstwert empfanden. Der Niederschlag dieser Anschauungen ist die griechische Kunstphilosophie, z. B. die eigentümlichen Schwer-

punktverschiebungen und Motivdurchkreuzungen, die wir in der platonischen Philosophie da, wo von Schönheit gesprochen wird antreffen; dies zu verstehen, wird immer nicht nur für die Philosophie, sondern für das gesamte Kulturbewußtsein der Griechen eine wichtige Aufgabe sein.

Aus dieser flüchtigen Andeutung soll nur soviel erhellen, daß in dem Wechselverhältnis zwischen Kultur- und Philosophiegeschichte diese nicht nur nehmend ist; sie ist gebend auch hier gerade durch ihren systematischen Charakter, wie er in diesen letzten Teil auch für die historische Aufgabe der Philosophie in besonderer Methode neben der Problemgeschichte entwickelt wurde. Das Verhältnis beider Methoden zu einander und zum Systemgedanken überhaupt, damit die philosophische Bedeutung auch jener „historischen“ Philosophiegeschichte soll nun betrachtet werden.

V.

Es kann so scheinen, als sollte mit dem Begriff des individuellen Systems eine neue Art der Betrachtung empfohlen werden, die, insofern sie auf dem Grundbegriff des Systematischen, der Einheit der Probleme beruht, philosophisch — und doch nicht Problemgeschichte — ist. Dagegen wollte die Herausstellung dieses Zuges der philosophiehistorischen Forschung nichts anderes bedeuten als die gedankliche Isolierung einer Einstellung, die neben der problemhistorischen im engeren Sinne mindestens implicite überall gegenwärtig ist, wo Philosophiegeschichte als Wissenschaft gleichviel ob von philosophischem oder philologischem Ausgangspunkt geleistet wurde. Beide Einstellungen, die systemgeschichtliche und die problemgeschichtliche, bedingen sich gegenseitig, sind ohne einander unmöglich und ergeben zusammen wie Zettel und Einschlag erst Philosophiegeschichte als eine Einheit, die zweigeltungsbegriffen, dem philosophischen und historischen genügen kann. Da die Problemgeschichte das *πρότερον φύσει* hierbei ist, insofern ohne sie überhaupt von keinem philosophischen Gegenstand gesprochen werden kann, kann man — das ist Sache der Terminologie — sie im weiteren Sinne alle Philosophiegeschichte umspannen lassen. Ich ziehe es vor, Problemgeschichte in dem strengeren Sinne beizubehalten als die Einstellung, die sie als neues der bloßen Historie gegenüber einführte. Problemgeschichte in dieser grundsätzlichen Isolierung, d. h. auf die Probleme eingestellt, muß die verschiedenen Stufen irgendwie fixiert erhalten; sie muß wissen, von welchen historischen Formen des Problems sie

redet, wenn sie seine Geschichte schreibt; jene andere Erforschung der Bewußtheit individueller Systeme aber setzt umgekehrt die gedanklichen Verbindungen voraus, die von der heutigen Problemform zu der des früheren Philosophen führen. Beide Einstellungen beruhen auf dem System — nicht in dem überwundenen Sinne einer erfüllten Einheit des Wissens, sondern des Fragens, des Wissens um den Umfang und Inhalt dessen, wonach vernünftig gefragt werden kann und muß — woraus sich auch erst der Sinn eines Einzelproblems erfassen läßt, ein Systembegriff, wie er mit dem der Philosophie gegeben und mit ihr unlösbar verknüpft ist. Denselben Systembegriff müssen wir, wenn wir historisch denken, auch jedem wahren Philosophen der Vergangenheit zubilligen, und die Summe des ihm bewußten geistigen Lebens als eine Einheit zu begreifen suchen. Nur als Wahrheit ist die Wirklichkeit geistigen Lebens zu erfassen, und nur von Wahrem können wir lernen. Philosophiegeschichte hat nicht zu zeigen, daß unsere Philosophie wohl auch falsch ist, weil die früheren es waren, sondern umgekehrt, daß wir nach einer gültigen Ordnung der Probleme suchen dürfen und müssen, weil in der Geschichte dieses Streben die belebende Triebkraft alles Denkens war, weil die Wahrheit im sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang der Probleme an jedem großen System sich von einer neuen Seite zeigt. Nicht weil dieses oder jenes Stück zwischen anderen „falschen“ isoliert zufällig die Angleichung an ein modernes Philosophem zu gestatten scheint, deshalb lohnt sich sein Studium, sondern weil jenes frühere System als Einheit verstanden die Probleme, die auch unser Denken bewegen, in einer eigenartigen, uns neuen Beleuchtung und Abschattung zeigt und so unseren Begriff auch vom einzelnen Problem in problemhistorischer Betrachtung zu klären und zu bereichern gestattet¹⁾.

1) Dies scheint mir der entscheidende Gesichtspunkt für den Wert etwa der Marburger Platondeutung zu sein: nicht weil sie an Platon ihren Erkenntnisbegriff heranbringt, sondern weil sie die ihm ohne Zweifel entsprechenden Züge Platons isoliert, ist ihre Leistung, so Bedeutendes sie für die historische Erforschung der griechischen Philosophie vollbracht hat, der Idee nach unhistorisch. Das erkenntnistheoretische Motiv ist stark in Platon, aber es ist ausbalanciert mit eigenartigen, durch neue Theorien wieder neu zu apperzipierenden Bezügen, sodaß ein unendlich reicherer philosophischer Inhalt aus Platon zu gewinnen ist. Als Geschichte des Erkenntnisproblems gefaßt aber ist die Marburger Forschung ein starker Beweis für die oben stets betonte historische Bedeutung der Problemgeschichte.

Die Fülle des Gedachten, die in der Geschichte vorliegt, liegt unserem Denken zu Grunde, ob wir es wissen oder nicht. Begreifen wir diese Geschichte, so begreifen wir unser Denken, bringen wir andererseits die in unserem Denken ruhenden Probleme, den Inhalt unserer Vernunft, uns in systematischer Einheit zu Bewußtsein, so schaffen wir uns umgekehrt die Organe, das Denken der früheren, das unser Bewußtsein bestimmen half, in den inneren, sachlichen Beziehungen zu dem unseren zu verstehen. Jeder Fortschritt in differenzierender Erfassung auf dem einen Gebiete bedeutet einen gleichen auf dem anderen. Darum ist die Arbeit der Philosophiegeschichte so wenig jemals abgeschlossen wie die der Philosophie. Jede Zeit muß die Fülle des Geschichtlichen in ihre Sprache, in diejenigen Begriffe „übersetzen“, die ihrer eigenen systematischen Differenzierung entsprechen; aber der alte „Text“ wird selbst immer wieder neu, und bisher verborgene Seiten zieht die neue Sprache ans Licht, die der früheren zu erfassen und auszudrücken nicht möglich war; leicht kann die Übertragung in neue Gedanken den Zusammenhang lückenloser darstellen, Widersprüche verschwinden lassen, das Einzelne leichter zum Ganzen fügen. Freilich ist auch der umgekehrte Fall möglich, daß das Verständnis für einen Philosophen erschwert ist, daß das wissenschaftliche Bewußtsein einer Zeit kein Verhältnis zu ihm finden kann; die Gründe für beide Erscheinungen zu verstehen, bedeutet für jede Zeit ein wichtiges Stück wissenschaftlicher Selbsterkenntnis.

Diese enge Beziehung der Philosophie zu ihrer Geschichte bedeutet aber durchaus keinen unsystematischen Relativismus. Gerade durch die Weitung des Horizontes, der nun die Geschichte des Geistes mit in das gegenwärtige Bewußtsein aufzunehmen trachtet, wird die zeitliche Beschränktheit der Gesichtspunkte, der jede Epoche unterworfen ist, überwunden. In jeder Zeit treten gewisse Seiten möglichen Kulturbewußtseins in den Vordergrund und modifizieren so das Gesamtbild geistiger Inhalte. So war es immer, und die verschiedenen Gleichgewichtslagen der Probleme, die in Thesis, Antithesis und Synthesis in viel reicherer Wechselwirkung stehen, als daß eine Dialektik im Sinne Hegels die Entwicklung je in ein Gesetz fassen könnte, befähigen das rückschauende historische Bewußtsein, sich über die Enge seiner Zeit zu erheben und den Gedanken eines Ganzen der Philosophie zu fassen, ein Versuch, der aus dem bloßen Gegenwartsbewußtsein heraus kaum gelingen kann. Mögen auch die großen Schöpfer ihre Arbeit

stets mit der Geste beginnen, die Bürde des Geschichtlichen bei ihrem systematischen Geschäft abzuschütteln — die Philosophie ist doch nicht zu einem ewigen, ihren Fortschritt vereitelnden von Vornanfangen verurteilt, denn gerade in der Selbstbesinnung des wirklich schöpferischen Philosophen kommt die Summe des Geschichtlichen, dessen Ergebnis er ist, zum reinsten Ausdruck. So ist das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte wesentlich anders als das der anderen Wissenschaften, z. B. der Mathematik zu der ihren. —

Gerade wenn die Philosophie das Historische methodisch als Historisches begreift, ist sie vor jedem Historismus gesichert, denn das Historische ist nichts, das irgendwie fertig wäre, es besteht nur für das systematische Bewußtsein; wenn sie andererseits das Systematische richtig versteht, nicht als bald verdorrendes, dem Boden der Geschichte entfremdetes Gewächs, sondern mit seinen historischen Wurzeln, wird sie, anstatt nur ihr eigenes Echo aus der Geschichte zu hören, das Systematische im Historischen reinigen und bereichern. Dieses wechselseitige Verhältnis von System und Geschichte lebendig zu erhalten, ist die philosophische Aufgabe der Philosophiegeschichte. In dem hier beschriebenen Sinne ist sie eine methodisch abzugrenzende philosophische Disziplin neben der Problemgeschichte und eine historische neben der Philologie.

Die Verwechslungen von „Beschreibungsmittel“ und „Beschreibungsobjekt“ in der Einsteinschen speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie.

Von **Oskar Kraus**, Professor an der Deutschen Universität Prag.

Motto: Denn das Koordinatensystem ist nur Beschreibungsmittel und hat nichts zu tun mit den zu beschreibenden Gegenständen.

Einstein, Naturwissenschaften 1920, Heft 51.

1. Es gibt Philosophen die den Wahrheitsgehalt einer philosophischen Lehre, z. B. jener Kants, darnach einschätzen, ob sie fähig ist einen tragfähigen Unterbau für die Relativitätstheorie Einsteins abzugeben; so erhaben dünkt sie ihnen über jeden Zweifel und von so umwälzender erkenntnistheoretischer Bedeutung. Demgegenüber erkläre ich es als die Pflicht jeder echten und darum kritischen Philosophie zu prüfen, ob die neu verkündeten umwälzenden Thesen vor den apriorischen Vernunftserkenntnissen, vor den *verités de raison* stand zu halten vermögen, ob die neue Lehre frei ist von logischen Gebrechen und ob, was in ihr etwa richtig sein mag, zu so unerhörten Folgerungen zwingt? In anderen Abhandlungen, so namentlich in meinem Vortrage „Fiktion und Hypothese in der Einsteinschen Relativitätstheorie“ (Annalen der Philosophie II. Bd., 3. (Sonder)heft) habe ich bereits Beiträge zur negativen Beantwortung aller dieser Fragen geliefert. Die folgenden Untersuchungen — obgleich sie unabhängig von jener Abhandlung verständlich sein sollen — sind dazu bestimmt, das dort Gesagte zu ergänzen, indem sie den eingehenden Nachweis einer Reihe von Fehlschlüssen der neuen Theorie erbringen, die auf der fortlaufenden Verwechslung von Beschreibungsobjekt und Beschreibungsmittel und auf ähnlichen Verwirrungen beruhen.

Das Ergebnis ist, daß weder unsere Zeit- noch unsere Raumaxiome im mindesten verändert werden müssen, daß weder die „Relativität der Gleichzeitigkeit“ noch die „Krümmung des Raumes“ irgend einen Anhaltspunkt in dem empirischem Tatbestande vorfinden, daß die neue Theorie schlechthin untauglich ist, um einen tragfähigen Unterbau für irgend eine der von ihr aufgestellten philosophischen Lehren abzugeben und daß besten Falles gewissen ihrer Teile ein — vielleicht nicht unbedeutender — heuristischer Wert zukommen mag, über den die Erfahrung entscheiden wird¹⁾.

2. Einstein geht von einem „Dilemma“, einem Widerspruch aus, der zwischen zwei Sätzen bestehe. Den einen dieser Sätze nennt er das „klassische Relativitätsprinzip“, den anderen das „Ausbreitungsgesetz des Lichtes im Vacuum“. Das klassische Relativitätsprinzip wird von verschiedenen Autoren verschieden formuliert; auch bei Einstein selbst finden sich verschiedene Fassungen. Die eine knüpft an Newton an, der es in den Prinzipien der Naturphilosophie als Zusatz V zu den Bewegungsgesetzen ausgesprochen hat. Darnach treten a) innerhalb eines Systems von Körpern, welches mit derselben konstanten Geschwindigkeit geradlinig durch den Raum wandert, infolge dieser Bewegung keine Kraftwirkungen auf die Körper dieses Systems auf. Es folgt weiter, b) daß die Kraftwirkungen, welche die Körper dieses Systems auf einander ausüben und die sich in Beschleunigungen kundgeben, unabhängig sind von der Geschwindigkeit, die dem System als Ganzem zukommt²⁾. Daraus ergibt sich c), daß jene gleichförmige Bewegung des ganzen Systems aus den Bewegungs-Vorgängen innerhalb dieses Körpersystems nicht erschlossen werden kann. Der sub b) ausgesprochene Satz ist konform dem von Newton ausgesprochenem Gesetze — das später das klassische Relativitätsprinzip genannt wurde. Wir wollen es das Newtonsche Relativitätsgesetz nennen. In

1) Ich verweise zugleich auf die gegnerischen bzw. kritischen Äußerungen von Physikern wie Lorentz, Gehrcke (insb. Kantstudien XIX) und öfter, Lenard über Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation, Leipzig 1921, Abraham, W. Wien, Wiechert, Mie, Weinstein, Dingler, Holst, Jakob, Geißler, Isenrahe, Glaser, Fricke, Reuterdaahl u. A.

2) Vgl. Einstein, Gemeinverständl. Darstellung § 5, Freundlich, Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie. Mit einem Vorwort von Albert Einstein, S. 4 u. 5. Born, Die Relativitätstheorie Einsteins S. 50 u. v. a.

der Literatur werden alle drei Formulierungen gleicherweise Relativitätsprinzip geheißen. Es handelt sich hierbei um Naturgesetze, d. h. wir sollen durch diese Sätze etwas erfahren über ein ausnahmsloses Geschehen in der Natur unter gewissen Umständen.

Das sog. Ausbreitungsgesetz des Lichtes besagt, daß das Licht sich im und relativ zum Äther mit der konstanten Geschwindigkeit $c = 300000 \text{ km/Sec.}$ fortpflanze, wobei die Bewegung der Lichtquelle ohne Einfluß sei auf die Lichtgeschwindigkeit. Der Äther wird als „stillstehend“ angenommen und die Körper durchdringen ihn frei und lassen ihn bei ihrer Bewegung vollkommen in Ruhe, er nimmt keinen Anteil an ihren Bewegungen. Das Licht, das von einem solchen Körpersystem ausstrahlt, gehört demnach diesem Körpersystem nicht an. So nach der Lorentzschen Theorie des „ruhenden Äthers“.

Das Relativitätsgesetz bezieht sich nun auf solche Körpergesamtheiten, denen eine gemeinschaftliche Translationsgeschwindigkeit zukommt. Bestehen zwei Systeme, von denen jedes eine, von der des anderen verschiedene und im Ganzen unabhängige, gemeinschaftliche Translationsgeschwindigkeit besitzt, so bezieht sich das Relativitätsgesetz selbstverständlich nur auf die Bewegungen innerhalb jedes dieser beiden Systeme. Das Erdsystem, (sofern es während einer genügend kleinen Zeit als geradlinig fortschreitend aufgefaßt werden kann) und das Äthersystem sind zwei solche Systeme. Eine von der Erde ausgehende Lichtausbreitung ist ein Vorgang, der einem anderen Systeme angehört als jenem, von dem die Lichtquelle getragen wird. Die beiden Systeme üben jedoch gewisse Wirkungen aufeinander aus: man denke an das Licht, von dem Goethe sagt: „von Körpern strömts, die Körper macht es schön, ein Körper hemmts auf seinem Gange“....

Kann nun auch aus den Vorgängen innerhalb eines jeden der beiden Systeme, gemäß der obigen Folgerung c) aus dem Relativitätsgesetz eine Translation nicht erschlossen werden, so doch aus ihrer Wechselwirkung. Das Michelsonexperiment hätte durch eine Umlagerung der Interferenzstreifen die Bewegung der Erde relativ zum Äther erkennen lassen sollen. Sie blieb aus; so, daß man daraus schließen müßte: entweder gehört der Äther zum selben Systeme, wie die Erde und die auf ihr liegende Lichtquelle, der Äther wird also, wenigstens in gewisser Ausdehnung von der Erde mitgenommen, oder die Wirkung der irdischen

Lichtquelle auf den Äther ist derart, daß sie die Fortschreitung des Lichtes in ihrer Geschwindigkeit so beeinflusst, wie es etwa nach einer mechanischen Emissionstheorie der Fall wäre: jedesfalls ergab das Experiment, daß die Erdgeschwindigkeit in die Lichtgeschwindigkeit einzugehen scheint! (Vgl. hierzu „Fiktion und Hypothese“ Anm. 2 zu S. 361.)

Um seine Theorie zu retten, nahm Lorentz an, daß der Arm des Apparates in der Richtung der Erdbewegung sich um einen entsprechenden Betrag (Lorentzkontraktion) verkürze und so der längere Lichtweg kompensiert werde. Dadurch wird die Zeit, die das Licht bei verlängertem Wege braucht, der Zeit im Ruhezustande angeglichen. — Seine Theorie hatte Lorentz gerettet, aber die ganze Newtonsche Mechanik hierbei verloren: Nach wie vor soll es sich um zwei Systeme handeln, denn der Äther soll von der Erde nicht mitgenommen werden; aber die Lichtgeschwindigkeit soll auch nicht von der Geschwindigkeit der Erde, die die Lichtquelle trägt, beeinflusst sein. Die Erdgeschwindigkeit soll sich zur Lichtgeschwindigkeit auf keine Weise hinzufügen. — Die Erklärung durch das Relativitätsgesetz bleibt ausgeschlossen, weil es sich nicht um ein System handelt, aber auch eine sonstige Erklärung nach Newtonschen Gesetzen ist versagt — ja die ganze Newtonsche Mechanik ist gestürzt — denn mit der Annahme, daß der Apparat sich bei gleichförmiger geradliniger Bewegung in der Längsrichtung verkürze, verband Lorentz sogleich das allgemeine Naturgesetz, bei jeglicher derartiger Bewegung eines Körpers, Atoms, Elektrons finde die Lorentzkontraktion statt. Eine „neue Mechanik“ hätte an die Stelle der Newtonschen zu treten.

Auch das Relativitätsgesetz gilt daher nicht mehr; die Kontraktion erzeugt lediglich den Schein, als ob es gälte. Die Ursache der Kontraktion selbst lag freilich so im Dunkeln, daß Minkowski sie als ein „Geschenk von oben“ bezeichnete. — Methodisch bedenklich erscheint vielen hierbei, daß die durch mehr als zwei Jahrhunderte auf unzählige Weise glänzend bestätigte mechanische Theorie Newtons aufgegeben werden soll, um der Annahme Platz zu machen, die ganze Natur sei darauf angelegt, den Interferenzapparat in so raffinierter Weise zu verfälschen, daß der Schein der Gültigkeit der Newtonschen Theorie ganz besonders dort erweckt wird, wo Lorentz ihre Ungültigkeit entdeckt haben soll. — Denn daran ist kein Zweifel:

mögen die Abweichungen noch so gering sein, hat Lorentz Recht, so ist das Newtonsche Gebäude erledigt, und die kleinste Abweichung in den Prinzipien nötigt zu vollständigem Umbau aller Folgerungen.

Wie immer man über die Wahrscheinlichkeit, ja über die Möglichkeit dieser Hypothese denkt, sie ist jedenfalls der Versuch einer ursächlichen Erklärung des Michelsonexperimentes.

3. Man findet nun nahezu allgemein die Meinung vor, Einstein habe durch den Umsturz unserer Zeitauffassung den Michelsonversuch auf andere Weise aber auch ursächlich erklärt.

Einstein hat jedoch — was ich insbesondere gegen Laue bemerke — in der Debatte am 8. Januar 1921 in Prag erklärt, daß seine Theorie „phänomenologisch“ sei und einen Verzicht auf „Kausalerklärung“ in sich schließe. In der Tat könnte eine ursächliche Erklärung des Michelsonexperimentes durch eine neue Theorie über die Zeit nur auf die Weise erfolgen, daß man behauptete, analog wie nach Lorentz eine Längenkontraktion des in der Bewegungsrichtung der Erde gelegenen Interferometerarmes, so träte nach Einstein an Stelle dieser Verkürzung eine Dehnung des reellen Zeitablaufes in diesem Arme ein, die quantitativ der Lorentzkontraktion entspräche. Ich sage „Zeitverlaufes“ nicht etwa des „Uhrenganges“, denn beim Michelsonexperiment kamen keine Uhren in Verwendung, die gestatten die Zeit an Uhrenzeigern abzulesen. Ich sage ferner, daß selbst wenn man eine solche Hypothese aufstellen wollte, hiermit die Newtonsche Mechanik und das Relativitätsgesetz im besondern ebenso gestürzt wäre, wie nach Lorentz' Kontraktionslehre. — Das Michelsonexperiment würde auch hier nur den Schein erwecken, als ob das Relativitätsgesetz und die Newtonsche Mechanik gewahrt wäre. Das zeitliche Moment an den Körpern wäre es, das sich nun in den Dienst dieser Täuschung stellte. Es könnte keine Rede davon sein, daß Einstein durch „systematisches Festhalten an beiden Gesetzen“¹⁾ (Relativitätsgesetz und Gesetz der konstanten Lichtgeschwindigkeit) jenes Dilemma beseitigt habe. — Doch erübrigen sich weitere Erörterungen über derartige Hypothesen, nicht nur wegen der ausdrücklichen Erklärung Einsteins, auf Kausalerklärung zu verzichten, sondern vor allem wegen des Inhaltes seiner Theorie, die in nichts anderem, als in einer eigen-

1) „Gemeinverständl. Darst.“ § 7, S. 13.

tümlichen Verknüpfung von zeitlichen mit räumlichen Koordinaten (Bestimmungszahlen) besteht.

4. Ich behaupte nun, daß Einstein von einem ganz anderen Dilemma ausgeht als dem eben behandelten zwischen Relativitätsgesetz und Konstanzgesetz, daß er jedoch dieses quid pro quo nicht bemerkt. Seine Theorie beginnt mit einer Verwechslung.

Dies ergibt sich aus Folgendem: Bei der quantitativen Formulierung der Bewegungsgesetze durch Gleichungen bedient man sich gewisser Gedankengebilde, die man Koordinatensysteme nennt, als Bezugssysteme und zur analytisch geometrischen Darstellung. Neben das Newtonsche Relativitätsgesetz — wonach die Größe der Beschleunigungen, herbeigeführt durch die relativen Kraftwirkungen der Körper, die einem gleichförmig geradlinig transferierten Körpersystem angehören, invariant ist gegenüber dieser Bewegung d. h. unabhängig von der gemeinsamen Translation dieses Systems (oben Satz a) und b)) — tritt nun ein geometrisch-mathematisches Hilfsgesetz. „Zur Beschreibung der mechanischen Vorgänge“ sagt Freundlich a. a. O. S. 4 „sind alle Bezugssysteme gleichwertig, die geradlinig, gleichförmig gegeneinander bewegt sind“. — Aber so schreibt neuestens Einstein (Naturw. 1920) **„das Koordinatensystem ist nur Beschreibungsmittel und hat nichts zu tun mit den zu beschreibenden Gegenständen“**.

Daß also gewisse Beschreibungsmittel äquivalent sind für die Beschreibung der Naturvorgänge, oder daß die Vorgänge und Gesetze der Mechanik invariant sind gegen sogenannte Galileitransformationen (gegen gewisse Veränderungen der „Beschreibungsmittel“) ist zweifellos kein Naturgesetz, sondern ein mathematisches Gesetz, und zwar ein bloßes mathematisches Hilfsgesetz. Es ist daher mit dem Newtonschen Relativitätsgesetz nicht zu vermengen, wird aber meistens und auch von Einstein damit verwechselt. Es belehrt nicht über die Vorgänge in der Natur, die wir beschreiben wollen, sondern über die Äquivalenz der Beschreibungsmittel.

Es ist daher auch terminologisch von dem Newtonschen Relativitätsgesetz als Koordinaten-Äquivalenzprinzip zu sondern, um Verwirrungen vorzubeugen. Ich frage Einstein und seine Anhänger, ob sie die Verschiedenheit des Newtonschen Relativitätsgesetzes und des Transformations-Äquivalenzprinzipes, wie ich sie hier kennzeichne, zugeben oder nicht?

Ich behaupte nun, daß das Newtonsche Relativitätsgesetz (oben § 2 sub a), b) und c) als ein Naturgesetz ausgesprochen ist, das von den zu beschreibenden körperlichen Dingen der transmentalen Körperwelt handelt, während das Transformations-Äquivalenzprinzip von den geometrisch-mathematischen Beschreibungsmitteln, von den Koordinatensystemen handelt, also kein Naturgesetz formuliert, sondern nur aussagt, daß an dem Ergebnisse der Rechnung oder Beschreibung sich bezüglich der Bewegungs-Gesetze nichts ändert, mag man sich diese oder jene Koordinatensysteme relativ zu einander und dem zu beschreibenden Dinge in geradlinig gleichförmiger Bewegung begriffen denken. Es ist ein mathematisches Hilfsgesetz, das eine Aussage macht über die mathematische Formulierung von — Naturgesetzen.

5. Es ergibt sich ferner Folgendes: Gemäß dem Transformations-Äquivalenzprinzip ändern sich bei der sog. Galileitransformation die Größen der Geschwindigkeiten und Koordinaten. Invariant bleiben die Beschleunigungen. Auf S. 8 der gemeinverständlichen Darstellung führt Einstein dies folgendermaßen aus:

„Es fliege ein Rabe geradlinig und gleichförmig — vom Bahndamm aus beurteilt durch die Luft. Dann ist — vom fahrenden Wagen aus beurteilt — die Bewegung des Raben zwar eine Bewegung von anderer Geschwindigkeit und anderer Richtung, aber sie ist ebenfalls geradlinig und gleichförmig. Abstrakt ausgedrückt: Bewegt sich eine Masse m geradlinig und gleichförmig in bezug auf ein Koordinatensystem K , so bewegt sie sich auch geradlinig und gleichförmig in bezug auf ein zweites Koordinatensystem K' , falls letzteres in bezug auf K eine gleichförmige Translationsbewegung ausführt“.

Verallgemeinert formuliert er es S. 9: „Ist K' ein in bezug auf K gleichförmig und drehungsfrei bewegtes Koordinatensystem, so verläuft das Naturgeschehen in bezug auf K' nach denselben allgemeinen Gesetzen wie in bezug auf K .“ Diese Aussage nennen wir das „Relativitätsprinzip“ im engeren Sinne. — Es ist klar, daß dieses „Relativitätsprinzip“ nichts anderes als die Gleichwertigkeit (Äquivalenz) der als Beschreibungsmittel benutzten Koordinatensysteme ausspricht. — Vor allem wichtig ist nun, daß hier die Rechnung für die Geschwindigkeit des Punktes, dessen Bewegung studiert wird, veränderliche Maßzahlen relativ zu den verschiedenen bewegten Koordinatensystemen ergibt. Hat der Rabe die Geschwindigkeit c und das Koordinatensystem die Geschwindig-

keit v , so bleibt seine Bewegung zwar geradlinig und gleichförmig, aber ihre Relativ-Geschwindigkeit ändert sich notwendig; sie wird $= c - v$. — Auf Seite 12 a. a. O. heißt es nun: „Längs des Bahndammes werde ein Lichtstrahl gesandt, dessen Scheitel sich nach dem vorigen mit der Geschwindigkeit c relativ zum Bahndamm fortpflanzt. Auf dem Geleise fahre wieder unser Eisenbahnwagen mit der Geschwindigkeit v und zwar in derselben Richtung, in der sich der Lichtstrahl fortpflanzt, aber natürlich viel langsamer. Wir fragen nach der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtstrahles relativ zum Wagen, w ist die gesuchte Geschwindigkeit des Lichtes gegen den Wagen, für welche also gilt $w = c - v$. Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtstrahles relativ zum Wagen ergibt sich also kleiner als c “. — Wie man sieht, stimmt dieses Beispiel völlig mit dem des Raben überein, es ist nur insofern noch vereinfacht, als hier auch die Richtung des Lichtstrahles dieselbe bleibt, wie die des Wagens. Gesetzt, der Zug fährt sehr langsam und der Rabe fliege rascher, so erhalten wir auch für die Geschwindigkeit des Raben gegen den Wagen, wenn c die relative Geschwindigkeit des Raben gegen den Bahndamm ist $w = c - v$.

Es besteht kein Unterschied zwischen den beiden Fällen. Einstein behandelt die Fälle ungleich. Beim Raben (§ 5, S. 8) betont er die Übereinstimmung, mit dem Relativitätsprinzip (unserem Äquivalenzprinzip) — bei dem Lichte schreibt er: „das Ergebnis ($w = c - v$) verstößt gegen das im § 5 dargelegte Relativitätsprinzip. — Das Gesetz der Lichtausbreitung müßte nämlich nach dem Relativitätsprinzip wie jedes andere Naturgesetz für den Eisenbahnwagen als Bezugskörper gleich lauten wie für das Geleise als Bezugskörper; das erscheint nach unserer Betrachtung unmöglich. Wenn sich jeder Lichtstrahl in bezug auf den Damm mit der Geschwindigkeit c fortpflanzt, so scheint deshalb das Lichtausbreitungsgesetz in bezug auf den Wagen ein anderes sein zu müssen ($c - v$) im Widerspruch mit dem Relativitätsprinzip“. Ich behaupte nun, und ersuche um Widerlegung, daß eine Begriffsverwechslung Einstein und mit ihm die zahlreichen physikalischen und philosophischen Verfechter seiner Lehre und erst recht das Laienpublikum der ganzen Welt perplex gemacht hat. —

Ich frage: sind nach dem „Relativitätsprinzip“ d. h. nach dem „Koordinaten-Äquivalenzprinzip“ Relativ-Geschwindigkeiten

bewegter Dinge — gleichgültig ob Raben oder Lichtpunkte — invariant oder nicht? Kein Zweifel, sie sind nicht invariant! Darin besteht ihr Wesen.

Das ist es ja gerade, was das „Relativitätsprinzip“ (= Äquivalenzprinzip) verlangt: invariant bleiben die Beschleunigungen, invariant bleibt das Trägheitsgesetz, nicht die Geschwindigkeit! („die Bewegung des Raben bleibt geradlinig und gleichförmig aber von anderer Geschwindigkeit und eventuell anderer Richtung“ !! § 5). —

Wie also kann Einstein hier von einem Widerspruch, einem Dilemma zwischen dem Gesetze der Lichtausbreitung und dem Relativitätsprinzip (= Äquivalenzprinzip) sprechen? Er und seine Anhänger sind das Opfer einer Begriffsverwechslung.

Die Verwirrung besteht in folgendem: 1. glauben Einstein und seine Anhänger von dem Newtonschen Relativitätsgesetze zu sprechen, wonach die Beschleunigungen, welche die Kraftwirkungen der Körper aufeinander ausüben, unabhängig sind von der gleichförmigen Translations-Geschwindigkeit, die dem Körpersystem als Ganzem zukommt, sprechen aber in Wahrheit von dem Koordinaten-Äquivalenzprinzip, das nicht von diesen Körpern, sondern von dem „Beschreibungsmittel“ handelt und gewisse dieser Beschreibungsmittel (nämlich geradlinig und gleichförmig gegen einander bewegte Koordinatensysteme, die stets Gedankengebilde sind) als gleichwertig für die Zwecke der Beschreibung erklärt, so daß Beschleunigungen und geradlinig gleichförmige Bewegungen als solche, d. h. die Geradlinigkeit und Gleichförmigkeit invariant bleiben gegenüber diesen Beschreibungsmitteln.

2. Die Äquivalenz dieser Beschreibungsmittel besteht nur gegenüber den Beschleunigungen und den Newtonschen Gesetzen, die nur von Beschleunigungen handeln, nicht aber besteht sie gegenüber den Relativ-Geschwindigkeiten. Einstein aber fordert von der Lichtgeschwindigkeit, daß sie relativ zu jenen Koordinatenbewegungen eine Invariante sei.

Diese Forderung widerspricht dem Koordinaten-Äquivalenzprinzip, das er „Relativitätsprinzip“ nennt. Hier haben wir nun das „Dilemma“ — in ganz neuer Gestalt: einerseits nämlich soll das Relativitätsprinzip (d. h. Koordinaten-Äquivalenzprinzip) gelten und somit den gleichförmig geradlinig bewegt gedachten Koordinaten gegenüber zwar die Beschleunigungen invariant, die Re-

lativgeschwindigkeiten aber — selbstverständlich — variant sein, andererseits soll die Geschwindigkeit des Lichtes relativ zu jedem geradlinig bewegten Koordinatensystem invariant $= c$ sein!

Dieses Dilemma ist kein scheinbarer, sondern ein wirklicher Widerspruch. Es liegt im Begriffe der Relativgeschwindigkeit, daß sie relativ zu verschiedenen bewegten Koordinatensystemen verschieden ist. Aber dieses Dilemma ist von Einstein geschaffen.

Sprach man als Gesetz aus, daß die Lichtgeschwindigkeit konstant $= c$ sei, so war gemeint, sie sei konstant im und relativ zum Äther. Hiermit ist nicht nur vereinbar, daß sie relativ zu einem Koordinatensystem, das relativ zum Äther bewegt ist oder bewegt gedacht wird, eine andere Relativgeschwindigkeit aufweist, sondern dies ist auch so selbstverständlich, daß hierüber kein Wort verloren werden dürfte, würde die neu entstandene Verwirrung nicht hierzu nötigen. Ein Widerspruch zwischen dem richtig formulierten Konstanzgesetz und dem richtig formulierten Äquivalenzprinzip ist also gar nicht vorhanden. Aber Einstein formuliert vorerst das Konstanzprinzip unrichtig. Er anerkennt einerseits, daß die Relativgeschwindigkeit eines grd. gl. transferierten Beweglichen relativ zu ebensolchen Koordinatensystemen variant sein muß, z. B. des Raben, er leugnet gleichwohl diese Varianz bei der Geschwindigkeit des Lichtes relativ zu solchen Koordinatensystemen, indem er sonderbarer Weise das Gesetz, die Lichtausbreitung erfolge mit der Geschwindigkeit $= c$, nicht auf den Äther beziehen will, relativ zu dem es ausgesprochen ist, sondern relativ zu jedem beliebigen geradlinig und gleichförmig bewegten Koordinatensystem, was sich auf die Beschreibungsobjekte bezieht und eine mathematische und physikalische Widersinnigkeit einschließt. Einstein behauptet daher einerseits: das „Relativitätsprinzip“ d. i. das Äquivalenzprinzip, in welchem die Varianz der Relativgeschwindigkeit jeglicher Translationsbewegung enthalten ist, andererseits ein (von ihm erfundenes) Konstanzprinzip des Lichtes, wonach diese Translationsgeschwindigkeit invariant sein soll.

6. Bevor wir weitergehen, vergleichen wir die beiden Dilemmen sub § 2 und sub § 5. Wir bezeichnen sie als I und II.

Das Dilemma (I), das Lorentz beschäftigte, war das zwischen Newtonschem Relativitätsgesetz und dem Ausbreitungsgesetz des

Lichtes unter Zugrundelegung der Theorie des ruhenden Äthers und des Mangels eines Einflusses der Bewegung der Lichtquelle auf die Lichtgeschwindigkeit. — Lorentz erkannte die Unvereinbarkeit beider Sätze und gab das Relativitätsgesetz auf. — Die Lorentzkontraktion stürzt die alte Mechanik. — Eine reelle Zeitdehnung würde — wenn sie nicht apriori absurd wäre — dasselbe leisten. Es handelt sich hierbei um den Versuch einer Kausalerklärung des Michelsonexperimentes.

Das Dilemma Einsteins (II) hat hiermit nichts mehr zu tun. Nicht das Newtonsche Relativitätsgesetz, das von den Bewegungsvorgängen der physischen Dinge handelt, sondern das Äquivalenzprinzip der Galilei-Transformationen, das sich auf die Beschreibungsmittel jener Vorgänge bezieht, ist der eine Satz, und der andere ihm widersprechende ist jener, der die Invarianz der varianten Relativgeschwindigkeit des Lichtes gegenüber diesen als Beschreibungsmittel dienenden geradlinig, gleichförmig transferiert gedachten Koordinatensystemen behauptet. —

Dieses Dilemma (II), welches meist mit dem Dilemma (I) verwechselt wird, behauptet er (§ 7 S. 13 der gemeinverstdl. Darst.) durch systematisches Festhalten an beiden Prinzipien (1. Relativitätsprinzip = Koordinatenäquivalenzprinzip und 2. Konstanzprinzip = Invarianz der Relativgeschwindigkeit des Lichtes) als scheinbar d. h. nicht vorhanden nachzuweisen. Dieser Nachweis ist hoffnungslos. Seine eigenen Anhänger bekennen das. So hat z. B. schon Laue (Die Relativitätstheorie, 4. Auflage, S. 19) durch Fett- und Sperrdruck hervorgehoben, „daß es nur **ein** Relativitätsprinzip in der ganzen Physik geben könne, wenn es diesen Namen wirklich verdienen soll“ dieses eine sei aber eben nicht das der klassischen Mechanik entsprechende „Galileische“ Koordinaten-Äquivalenzprinzip. Dieses ist vielmehr geopfert! — Ganz analog, wie Lorentz bei seiner Kausalerklärung durch Längenkontraktion die Newtonsche Mechanik geopfert hat, ganz analog, wie bei einer Kausalerklärung durch reelle Zeitdehnung die klassische Mechanik und das Relativitätsgesetz aufgegeben wäre, ganz analog ist die „der klassischen Mechanik entsprechende Beschreibungsweise“ vermittle der Regel der Galileitransformationen preisgegeben, wenn die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber Koordinatentransformationen „postuliert“ wird. —

Keine der 11 Auflagen der Einsteinschen „gemeinverständlichen

Darstellung“ hat diese unrichtige und verwirrende Behauptung Einsteins, die außerdem gesperrt gedruckt ist, richtig gestellt.

7. Ich behaupte ferner:

Im klassischen Äquivalenzprinzip (klass. Relativitätsprinzip genannt) ist die Varianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber den geradlinig gleichförmig transferiert gedachten Koordinatensystemen eingeschlossen, wobei jedoch bisher allgemein stillschweigend die Voraussetzung als selbstverständlich zugrunde gelegt wurde, daß die Maßeinheiten der benutzten Beschreibungsmittel als unveränderlich angenommen werden müßten.

Will einer daher das klassische Äquivalenzprinzip aufrechterhalten, so darf er an dieser Voraussetzung nicht rütteln. Unter Aufrechterhaltung dieser Voraussetzung ist die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber einer solchen Koordinatengeschwindigkeitsänderung ein unaustilgbarer Widerspruch. Er ist durch nichts zu beseitigen. —

Was aber tut Einstein!? Er geht daran, diesen Widerspruch unter „systematischem Festhalten an beiden Prinzipien“ aufzuheben, indem er die Voraussetzung beseitigt auf Grund deren die Varianz der Lichtgeschwindigkeit einzig und allein behauptet wurde, nämlich die Unveränderlichkeit der Maßeinheiten der benutzten Beschreibungsmittel!

An Stelle dieser selbstverständlichen Voraussetzung führt er eine andere ein, nämlich die Abhängigkeit der Maßeinheiten für Zeit und Raum vom Bewegungszustand der betreffenden Beschreibungsmittel! Hierbei nennt er jene selbstverständliche Voraussetzung, die er verwirft „Hypothese“ (§ 11 S. 20 der gemeinverstdl. Darst.). Unter dieser abgeänderten Voraussetzung ist es ohne weiters möglich die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber diesen, im Verhältnis zur Geschwindigkeit verkürzt gedachten, Koordinaten herzustellen. Aber, so behaupte ich, von einer Aufweisung jenes Widerspruches als eines scheinbaren kann nicht die Rede sein, und das Fallenlassen jener Voraussetzung verändert den Begriff der Maßeinheit von Grund aus.

Nachdem also Einstein erstens das Relativitätsgesetz Newtons von dem auf die Beschreibungsmittel sich beziehenden Koordinatenäquivalenzprinzip nicht genügend geschieden hat, behauptet er zweitens, dieses Äquivalenzprinzip, das er auch „klassisches Relativitätsprinzip“ nennt, und das nach allen

Voraussetzungen die Varianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber den transferiert gedachten Koordinaten fordert, mit der Invarianz der Lichtgeschwindigkeit relativ zu diesen Koordinaten vereinbar machen zu können, springt aber von dieser Aufgabe, ohne es zu merken und merken zu lassen dadurch ab, daß er die wesentlichste Voraussetzung dieser Varianz fallen läßt: die Unveränderlichkeit der Maßeinheiten bei jener gedachten Koordinatenverschiebung! Dadurch verschiebt sich das ganze Problem. Die vollständig neue Aufgabe formuliert Einstein wiederholt im § 11 der „gemeinverständlichen Darstellung“:

„Ist eine Relation zwischen Ort und Zeit der einzelnen Ereignisse in bezug auf beide Bezugskörper denkbar, derart, daß jeder Lichtstrahl relativ zum Bahndamm und relativ zum Zug die Ausbreitungsgeschwindigkeit c besitzt?“ und weiter S. 21 „Unser Problem (!) lautet in exakter Formulierung offenbar folgendermaßen: Wie groß sind die Werte x', y', z', t' , eines Ereignisses in bezug auf K' , wenn die Größen x, y, z, t , in bezug auf K gegeben sind?“ Hiermit ist das Problem der widerspruchsslosen Vereinigung von klassischem Relativitätsprinzip = Äquivalenzprinzip und Invarianzprinzip aufgegeben, ja als unmöglich zu lösen zugestanden, denn das Newton-Galileische Koordinatenäquivalenzprinzip (klassisches „Relativitätsprinzip“ genannt) behauptet die Äquivalenz, Gleichwertigkeit im Sinne der gleichen Brauchbarkeit gegeneinander gleichförmig geradlinig bewegt gedachter Koordinatensysteme zur Beschreibung der mechanischen Vorgänge, behauptet die Invarianz der Beschleunigungsgesetze und insbesondere des Trägheitsgesetzes jenen Verschiebungen gegenüber, die sich in der sogenannten Galileitransformation ausspricht, und was das notwendige Korrelat dieser Aussage ist: es behauptet die Varianz der Relativgeschwindigkeiten aller Bewegungsvorgänge — auch des Lichtes — gegenüber diesen Koordinatenverschiebungen, stets unter Voraussetzung unveränderlicher Maßeinheiten. Die Galileitransformation ist ein mathematischer Hilfssatz von leicht faßbarer Evidenz.

Einstein „dreht“ wie Born (Physik. Zeitschrift XVII. 1916, S. 53) richtig bemerkt „den Sachverhalt um“: er fordert die Invarianz einer geradlinig-gleichförmigen Relativgeschwindigkeit — in deren Begriffe als Relativbewegung es liegt variant zu sein — nämlich die Invarianz der Geschwindigkeit des Lichtes den Koordinaten gegenüber, die zu ihrer Beschreibung zu dienen haben — mögen diese Koordinatensysteme mit beliebiger gleich-

förmiger Geschwindigkeit gegeneinander verschoben gedacht werden — und fragt nach den Veränderungen, die sich rechnerisch aus dieser verlangten Invarianz für die Koordinatenmaßzahlen ergeben.

8. Die Antwort ist in den sogenannten „Lorentztransformationen“ enthalten. Die Galileitransformation beantwortet folgende Frage: gesetzt die Geschwindigkeit eines Beweglichen, dessen Bewegung mit Hilfe von Koordinaten beschrieben wird, beziehe man zuerst auf das galileische Koordinatensystem K und sodann auf ein relativ zu jenem in der Richtung der x -Achse geradlinig und gleichförmig verschobenes K' , welches ist die Rechnungsregel oder die Relation, nach welcher sich die so verändert zu beziehende Geschwindigkeit ändert? Hierbei ist die Unveränderlichkeit der Maßeinheiten als selbstverständlich vorausgesetzt.

Eine fundamental verschiedene Frage beantwortet die „Lorentztransformation“. Gesetzt 1. die Geschwindigkeit eines Beweglichen, dessen Bewegung mit Hilfe von Koordinaten „beschrieben“ wird, beziehe man zuerst auf ein galileisches Koordinatensystem K und sodann auf ein relativ zu jenem in der Richtung der x -Achse geradlinig und gleichförmig verschobenes K' , und gesetzt 2. es werde gefordert, daß die Geschwindigkeit des Beweglichen relativ zu den Koordinatensystemen als invariant „beschrieben“ werden solle, welchen quantitativen Veränderungen müssen die Maßeinheiten der als Beschreibungsmittel dienenden Koordinaten unterzogen werden?¹⁾

Die Antwort auf die soeben formulierte Frage ist es, die Einstein sucht und erteilt. Im § 14 faßt er den Gedankengang folgendermaßen zusammen: „Die Erfahrung hat zu der Überzeugung geführt, daß einerseits das Relativitätsprinzip (im engeren Sinne) gelte und daß andererseits die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes im Vacuum gleich einer Konstanten c zu setzen sei. Durch die Vereinigung dieser beiden Postulate ergab sich das Transformationsgesetz für die rechtwinkligen Koordinaten x, y, z , und

1) Die vorstehenden Ausführungen stützen sich größten Teiles auf die gemeinverständliche Darstellung, die „eine möglichst exakte Einsicht“ in die Relativitätstheorie vermitteln will. Doch ist es vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß nicht nur die „gemeinverständliche Darstellung“, sondern auch die Abhandlung aus dem Jahre 1905 (Zur Elektrodynamik bewegter Körper) und spätere Aufsätze dieselben Irrtümer enthalten. Auch dort glaubt Einstein sich auf beide Prinzipien zu stützen, auf das Relativitätsprinzip und Konstanzprinzip, ohne die Verwechslungen zu merken, denen er erliegt.

die Zeit t der Ereignisse, welche das Naturgeschehen zusammensetzen und zwar ergab sich nicht die Galileitransformation sondern die Lorentztransformation“. —

Das was Einstein „Relativitätsprinzip“ nennt ist jedoch nichts anderes als das S. 9. § 5 formulierte rein mathematische Hilfsprinzip der Koordinatenäquivalenz — bei vorausgesetzter Unveränderlichkeit der Maßeinheiten, und dieses ist, wie wir gesehen haben, gerade durch die Verwendung der Lorentztransformation geopfert — es kann „nur ein Relativitätsprinzip“ geben, und dieses, sagt Laue, ist das der Lorentztransformation entsprechende.

Und das sogenannte „Ausbreitungsgesetz des Lichtes“ ist abermals nicht der bekannte als Naturgesetz angesehene Satz, der dem Lichte die konstante Geschwindigkeit $= c$ relativ zum Äther zuschreibt, sondern nichts anderes als das Postulat einer Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber den Beschreibungsmitteln, das nur durch entsprechende — dem charakterisierten „Relativitätsprinzip“ (Äquivalenzprinzip) widersprechende Voraussetzungen ermöglicht wird. Ungeachtet dieses Sachverhaltes spricht Einstein von der Aufrechterhaltung beider Prinzipien und von Bedingungen, welche die Relativitätstheorie den Naturgesetzen vorschreibt!

9. Doch weiter: Niemand kann es einem Menschen verwehren, sich vorzustellen, daß die Beschreibungsmittel, die fingierten Koordinaten — und zwar Raum und Zeitkoordinaten — durch Maßstäbe und Uhren ersetzt wären. Man kann sich weiter denken, daß jene Maßstäbe und Uhren eben denjenigen Veränderungen unterworfen seien, denen eben die Beschreibungsmittel unterworfen werden müssen, um das postulierte Resultat der Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber diesen Beschreibungsinstrumenten zu erhalten. — Dieses Gedankenspiel ist unschädlich, wofern man nur nicht wähnt, der Natur und den Naturgesetzen hiermit etwas „vorgeschrieben“, oder selbst ein Naturgesetz gefunden zu haben. — Einstein hat jedoch auch diesen Schritt gewagt. — Ja! die Maßstäbe und Uhren müssen sich zu diesen durch die Lorentztransformation vorgeschriebenen Veränderungen ihrer Einheiten bequemen. Jener gedankliche Vorgang, der nötig ist, um die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit gegenüber den Beschreibungsmitteln herzustellen, jene gedankliche Veränderung, die sich die Maßeinheiten gefallen lassen müssen, um jenes Postulat zu erfüllen, sie wird durch einen Sprung von Fiktion zur Hypothese, zur transmentalen Realität. — So gelangt Einstein von Newtons

Relativitätsgesetz, das von den Naturdingen handelt, zu einer Aussage über bloße gedankliche Beschreibungsmittel, und zu einer Aussage über Meßinstrumente, die einwandfrei wäre, sofern sie nicht mehr einschlösse als die Regel, nach welcher sich Meßinstrumente verändern müßten, um ein gewolltes „Meßresultat“ (Invarianz der Lichtgeschwindigkeit ihnen gegenüber) zu ergeben; aber damit nicht genug, fordert er nun von den Meßinstrumenten, daß sie sich tatsächlich jenen Regeln gemäß verändern! Daß hierbei der Begriff des Meßapparates und der Maßeinheit von Grund aus zerstört wird, wird von den Relativisten nicht als störend empfunden. — Und diese Aussage über untauglich gemachte Beschreibungs- und „Meß“-mittel wird je nach dem zu einer Aussage über das zu beschreibende und zu messende gemacht und von den Vorgängen optischer, elektrischer und schließlich mechanischer Art behauptet, daß sie tatsächlich diesen Rechnungen gemäß verlaufen; so wird insbesondere die vermöge variabler Beschreibungsmittel errechnete Invarianz der Lichtgeschwindigkeit in ein unmögliches Konstanzgesetz umgedeutet. Hiermit ist die herrschende physikalische und philosophische Deutung des Einsteinschen Rechenverfahrens der speziellen Relativitätstheorie Schritt für Schritt als verfehlt nachgewiesen.

10. Es liegt in der „speziellen Relativitätstheorie“ eingeschlossen, daß die Zeitkoordinate, die bisher stets als eine von dem Raumkoordinatensystem unabhängige Variable betrachtet wurde, nun diesen ihren Charakter verliert. Die Minkowskitheorie hat diesen Zusammenhang in einer symbolisch-geometrischen Darstellung bequem oder „elegant“ zum Ausdrucke gebracht und dadurch den rein mathematischen Charakter der speziellen Relativitätstheorie noch auffälliger gemacht. Der Wahn, der eine Zeit lang die Geister soweit gebracht hatte, daß sie ernstlich die Zeit als vierte Raumdimension auffassen wollten, ist heute bereits zerstoßen. Selbst Laue nennt die Minkowskitheorie nur ein Darstellungsmittel analytischer Relationen zwischen vier Variablen. Ich zweifle ebensowenig wie Gehrocke, Lenard u. a., daß die „Relativität der Gleichzeitigkeit“ über kurz oder lang dasselbe Schicksal ereilen wird, sofern nämlich unter dieser mehr verstanden sein soll, als jene eben geschilderte Veränderung der Zeitmaße, die man sich eingeführt denken muß, um der Forderung der Invarianz der Lichtgeschwindigkeit rechnungsmäßig zu genügen; so lange man sich diese Veränderungen auf die gedachte Zeitkoordinate beschränkt

denkt, ist diese Fiktion ebenso unschädlich, wie wenn man Uhren fingiert, welche die geforderten Änderungen erleiden, und sich hierbei seiner Fiktion bewußt bleibt. Die Lorentzsche „Ortszeit“ z. B. war sich ihres fiktiven Charakters bewußt. In dem Augenblicke aber, wo man von den wirklichen Uhren und Stäben dergleichen Veränderungen behauptet, ist der Sprung von Fiktion zur Hypothese vollbracht, den ich in meinem Hallenser Vortrage (Sonderheft der Annalen der Philosophie, Bd. II) genügend gekennzeichnet habe. Vollends aller unmittelbaren Evidenz widersprechend und ohne den geringsten Anhaltspunkt in der Erfahrung, ist der weitere Schritt, den die Einsteinphilosophie wagt, Uhrenangaben und Uhrenabläufe als „Zeit“ schlechthin anzusprechen. Die Kompetenzüberschreitung des einseitigen Rechen- und Meßverständes ist hier so offenkundig, daß ich, trotzdem Philosophen wie Schlick auch hier Gefolgschaft leisten, an dieser Stelle diese *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* erörtern zu müssen, mich enthoben glaube. Habe ich oben nachgewiesen, daß es unzulässig ist, gedachte Koordinaten in wirkliche Uhren zu verwandeln, so brauche ich nicht nachzuweisen, daß man Gangarten und Zeigerstellungen fingierter oder wirklicher Uhren nicht für wirkliche Zeit nehmen darf.

11. Es entfallen selbstverständlich alle physikalischen Folgerungen aus jener mathematisch hergestellten Invarianz. Das habe ich bereits hinsichtlich des Michelsonexperimentes an anderem Orte nachgewiesen. Gesetzt es sei dieses Experiment einwandfrei; so hat sich, wie gezeigt, prima facie nichts anderes ergeben, als daß die Erdgeschwindigkeit sich zu der Lichtgeschwindigkeit addiere — hätte doch sonst nicht Lorentz sagen können, durch eine Emissionstheorie wäre es an und für sich vollkommen erklärbar — ebenso erklärbar wäre es — an und für sich — durch die Mitnahme des Äthers. Werden diese Erklärungsmöglichkeiten als mit anderen Erfahrungen nicht stimmend zurückgewiesen, so folgt daß irgendwo in der physikalischen Theorie ein Fehler oder eine Lücke steckt. Es ist aber klar, daß die Einsteinsche Relativitätstheorie eine Erklärung des Versuches auf keine Weise liefern würde, selbst wenn man — *posito sed non concesso* — sie zuließe. Um dies einzusehen, vergegenwärtige man sich doch nur, daß beim Michelsonexperimente weder Zeitkoordinaten beobachtet wurden, deren Maßeinheiten hätten Veränderungen erleiden können, noch etwa Uhren an dem Apparate aufgestellt waren, an denen man hätte Zeigerstellungen ablesen können.

Sodann aber erwäge man doch, daß die Lorentzkontraktion, die angeblich „aus der Einsteintheorie sich ergibt“, wie ich ebenfalls bereits in „Fiktion und Hypothese“ gezeigt habe, in der Einsteinschen Theorie eine „Putativkontraktion“ sein muß, (Witte) die nicht primär an dem bewegten Koordinatensystem K' auftreten darf, sondern an dem ruhenden (vgl. Fr. Adler). Mit anderen Worten: durch Verknüpfung der Längenmessung mit den bereits durch Menschenhand entsprechend regulierten Zeitmaßen erhält man im bewegten System K' vergrößerte, gedehnte Längenmaße und erst dadurch, daß man mit größerem Längenmaße mißt, ergeben sich verkleinerte, kontrahierte Längen in dem System K , und die quantitative Übereinstimmung der Einsteinkontraktion mit der Lorentzkontraktion erklärt sich durch die quantitativ entsprechende Uhrenregulierung bzw. Zeitmaßveränderung. Endlich aber sollen ja alle diese Veränderungen an den Beschreibungs- und Messungsmitteln ja gar nicht das alte Gesetz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit relativ zum Äther aufrecht erhalten, sondern die Invarianz relativ zu den Beschreibungsmitteln. Daher hat schon Einsteins Anhänger Ph. Frank (Ann. der Naturph. X) erklärt, daß die Kontraktion bei Einstein „keine wirkliche physikalische ist, sondern auf verschiedenen Messungsarten der Entfernung beruht“ S. 156 a. a. O., und neuestens betont der Relativist Born S. 183 seines Buches über die Relativitätstheorie: „Die Kontraktion ist also nur eine Folge der Betrachtungsweise, keine Veränderung einer physikalischen Realität, also fällt sie nicht unter die Begriffe von Ursache und Wirkung“. — Nimmt man hinzu, daß Einstein selbst seine Theorie eine phänomenologische nennt und den Verzicht auf Kausalerklärung — wenigstens in Prag — als in der Theorie involviert, ausdrücklich zugegeben hat, so muß der Rettungsversuch Laues, der allen Ernstes Koordinatensystemen „genau so gut, wie irgend einem anderen durch Beobachtung festzustellenden, also physikalisch wirklichen Gegenstände“ die Ausübung physikalischer Wirkungen zuschreibt (vgl. den Aufsatz Laues KSt 1921, Heft 1/2!), als Rettungsversuch einer verlorenen Sache bezeichnet werden. Dies umsomehr als Einstein selbst sich an anderer Stelle (Naturwissenschaften 1918) über „humorvolle Kritiker“ lustig macht, die ihm zuschreiben wollen, er mache Koordinatensysteme zu Ursachen. Allerdings habe ich in den Annalen der Philosophie a. a. O. auch eine andere Stelle desselben Artikels zitiert, wo Einstein wiederum das Gegenteil lehrt.

12. Die „allgemeine Relativitätstheorie“ Einsteins beginnt mit einer verwirrenden und unrichtigen Charakterisierung der „speziellen“, Einstein hebt nämlich in seiner Schrift „Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie“ mit den Worten an: „Der speziellen Relativitätstheorie liegt folgendes Postulat zugrunde, welchem auch die Galilei-Newtonsche Mechanik Genüge leistet: „Wird ein Koordinatensystem K so gewählt, daß in bezug auf dasselbe die physikalischen Gesetze in ihrer einfachsten Form gelten, so gelten dieselben Gesetze auch in bezug auf jedes andere Koordinatensystem K' , das relativ zu K in gleichförmiger Translationsbewegung begriffen ist. Dieses Postulat nennen wir „spezielles Relativitätsprinzip“. — Mit diesen Sätzen führt Einstein sich selbst und seine Leser irre. Der Satz spricht nicht das Einsteinsche spezielle Relativitätsprinzip aus, sondern nichts anderes als das klassische Koordinatenäquivalenzprinzip, das stets unter der stillschweigenden — weil selbstverständlichen Voraussetzung der Unveränderlichkeit der Maßeinheiten ausgesprochen wurde. Er verschweigt die von Einstein eingeführte fundamentale Änderung dieser Voraussetzung! — Ganz ähnlich sagt die „gemeinverständliche Darstellung“: „Für die physikalische Beschreibung der Naturvorgänge ist keiner der geradlinig, gleichförmig gegeneinander bewegt gedachten Bezugskörper K , K' vor dem anderen ausgezeichnet“. — Auch dieser Satz entspricht völlig der klassischen Mechanik und ihrem Äquivalenzprinzip. Einsteins Neuerung kommt in ihm nicht zum Ausdruck¹⁾, auf sie aber kommt alles an; — wenn nun Einstein das allgemeine Relativitätsprinzip in der gemeinverständlichen Darstellung S. 42 und 65 dahin formuliert: „Alle Bezugskörper K , K' usw. sind für die Naturbeschreibung (Formulierung der allgemeinen Naturgesetze) gleichwertig, welches auch deren Bewegungszustand sein mag“, und S. 66 „alle Gaußschen Koordinatensysteme sind für die Formulierung der allgemeinen Naturgesetze prinzipiell gleichwertig“, so hat er das Postulat aufgestellt, es sei das Koordinatenäquivalenzprinzip von der gleichförmigen Translationsbewegung der Koordinaten auf jede beliebige Koordinatenbewegung zu übertragen.

Gesetzt es wäre ihm dies gelungen, so hätte er eine Aussage über Beschreibungsmittel gemacht, die nach seinen eigenen

1) Manche stimmen der speziellen Relativitätstheorie nur darum zu, weil sie sie mit dem klassischen Koordinatenäquivalenzprinzip — durch diese Sätze irre geführt — verwechseln.

Worten nicht mit den zu beschreibenden Gegenständen verwechselt werden dürfen, somit könnte von der Formulierung eines Naturgesetzes nicht die Rede sein, denn physikalische Gesetze handeln von den Körpern und nicht von den Koordinaten. Es liegt jedoch, wie wir gesehen haben, im Begriffe des klassischen Koordinatenäquivalenzprinzips, daß es unmöglich gelingen kann.

Im Begriffe des nicht alterierten klassischen Koordinatenäquivalenzprinzips liegt, wie wir gezeigt haben, daß wohl die Geschwindigkeiten variieren, daß aber die Beschleunigungen und die geradlinig gleichförmige Bewegung als solche invariant bleiben, wir erhalten die Invarianz des Trägheitsgesetzes und der Newtonschen Bewegungsgleichungen. Soll daher, was von der Gleichwertigkeit gleichförmig transferierter Koordinaten ausgesagt wird, auch von beliebig bewegt gedachten Koordinaten gelten, so muß diese Invarianz ohne eine neuerliche Begriffsveränderung gewahrt werden. Dies ist nicht möglich. Nur dadurch, daß Einstein den Begriff der geradlinigen gleichförmigen Bewegung, mit dem die klassische Mechanik arbeitete, ersetzt durch den Begriff der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten einer drei bzw. vierdimensionalen gekrümmten Oberflächenwelt, erhält er in der Invarianz des Linienelementes dieses übereuklidischen Gebildes gegenüber beliebigen Gaußschen Koordinaten ein neues invariantes Element; dieses Element ist aber nicht das Symbol der Trägheitsbewegung, sondern einer ungleichförmigen, in diesem Sinne beschleunigten Bewegung beziehungsweise einer unter dem Einflusse der Gravitation erfolgenden Bewegung.

Es kann also nicht die Rede davon sein, daß Einstein das klassische Koordinatenäquivalenzprinzip (von ihm klassisches Relativitätsprinzip genannt) von gleichförmig transferierten auf beliebig bewegte Koordinaten erweitert und in diesem Sinne „verallgemeinert“ habe, vielmehr ist die Erweiterung nur postuliert, und der Schein der Erfüllung des Postulates mit einer Veränderung des geometrischen Begriffes der Geradlinigkeit und demzufolge mit einer entsprechenden Abänderung des Begriffes der Trägheitsbewegung erkaufte.

Um noch deutlicher zu sprechen: die allgemeine Relativitätstheorie beginnt mit einer begrifflichen Veränderung des zu Beschreibenden. Die verallgemeinerte Forderung, die Einstein erhebt, die Aufgabe, die er sich stellt: „Gleichwertigkeit beliebig bewegter Koordinatensysteme“ muß das euklidische Linien-

element der räumlichen Welt von vornherein durch ein gekrümmtes „nicht euklidisches“ ersetzen — d. h. der Physik werden nun nicht mehr jene Begriffe zugrunde gelegt, die ihr bisher auf Grund unzähliger Erfahrungen stillschweigend zugrunde gelegt wurden. Von vornherein wird, um dem Postulate scheinbar zu entsprechen, das zu Beschreibende als ein anderes hingestellt, als es bisher aufgefaßt wurde. Auf andere Weise kann der Schein einer Äquivalenz der Beschreibungsmittel nicht hergestellt werden. Die zu beschreibende Realität wird den willkürlich gewählten Beschreibungsmitteln „angepaßt“ (Freundlich S. 27). Dieses Anpassungsverfahren ist methodisch unerlaubt. In der speziellen Theorie läßt Einstein die stillschweigende und selbstverständliche Voraussetzung der Unveränderlichkeit der Maßeinheiten fallen, in der allgemeinen verändert er von vornherein den bisher stillschweigend vorausgesetzten, weil empirisch seit Menschengedenken bewährten Begriff des dreidimensionalen für sich bestehenden und ebenen (homogenen) Räumlichen.

13. Um mit beliebigen Gaußschen Koordinaten beschreiben zu können, greift Einstein zu einer fundamentalen Veränderung des Beschreibungsobjektes. Nun kann eine gekrümmte dreidimensionale Mannigfaltigkeit widerspruchslos nur gedacht werden als eingebettet einer topoiden Mannigfaltigkeit von mehr als drei Dimensionen. Einstein behandelt seine sphärische Welt wie ein für sich bestehendes Gebilde, und prägt ihr dadurch den Charakter des Fiktiven und unmöglich Realisierbaren a priori auf. Die andere Annahme der „Einbettung“ in eine mehrdimensionale Welt wird nicht erörtert und die Frage bleibt offen, wie man eine derartige Hypothese, die uns in eine mehr als dreidimensionale Welt (mit unbestimmt vielen Dimensionen unseres „Körpers“) hineinragen läßt, mit der Erfahrung vereinbar machen kann, die uns nur von drei Dimensionen Kunde gibt¹⁾. Die erste Annahme ist unmittelbar absurd, die zweite zum mindesten unendlich unwahrscheinlich. — (Vgl. Isencrahe, Zur Elementaranalyse der Relativitätstheorie, bei Vieweg 1921, S. 63 u. f. Meißner, phys. Zeitschr. 1921). Wie immer dem sei: Die Hypothese einer gekrümmten Welt ist also nicht etwa durch eine empirische Tatsache nahe gelegt, sondern einzig und allein durch

1) Der Einfachheit wegen habe ich in diesem § von der Einführung der Zeitkoordinate als vierte Koordinate vorläufig abgesehen, ähnlich wie Freundlich, S. 22.

die Forderung der Gleichwertigkeit der beliebig bewegten Beschreibungsmittel; ein solches Verfahren widerstreitet aller induktiven d. h. empirischen Naturforschung.

Aber nur so erklärt es sich, wieso aus einer Forderung betr. die Äquivalenz von Beschreibungsmitteln eine Forderung über die Beschaffenheit des Räumlichen, d. i. des physikalisch zu Beschreibenden folgen kann.

Die letztere ist einfach das Korrelat der ersteren. Diese aber ist keine Erfahrungstatsache, sondern eine „Forderung“, ein Postulat und daher auch jene. Es wird nicht gefragt, wie die Natur beschaffen ist, sondern wie sie sein müßte, um einer bestimmten sogenannten „Beschreibung“ zu entsprechen.

14. Doch nicht genug! — Wir haben bis jetzt nur den einen Gedanken Einsteins verfolgt, der das allgemeine Relativitätsprinzip in einer angeblichen Erweiterung des klassischen Koordinatenäquivalenzprinzipes bestehen läßt. — Allein so einfach ist die Sache nicht! — Wenn Einstein erklärt „die spezielle Relativitätstheorie weiche von der klassischen Mechanik nicht durch das Relativitätsprinzip ab“ (S. 7 der Grundlagen der allg. Relativitätstheorie), so haben wir diese Behauptung als eine durchaus irrige dargetan: wir sahen, daß durch die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit, die nach Einstein den Unterschied von der klassischen Theorie ausmacht, notwendig die wesentlichste Voraussetzung der letztern, die Unveränderlichkeit der Maßeinheiten der benutzten Koordinatensysteme aufgegeben ist. —

Einsteins allgemeine Relativitätstheorie will die spezielle, deren wesentlichstes Kennzeichen die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit ist als Spezialfall in sich aufnehmen, also auch die Modifizierung der wesentlichsten Voraussetzung des klassischen Koordinatenäquivalenzprinzipes, nämlich der Unveränderlichkeit der Maßeinheiten; mit anderen Worten: die allgemeine Relativitätstheorie nimmt ein Prinzip in sich auf, welches das klassische Koordinatenäquivalenzprinzip preisgibt. Andererseits — wir setzten dies soeben auseinander — entspringt sie dem Wunsche ebendasselbe Äquivalenzprinzip auf beliebige Koordinatensysteme zu erweitern!! Diese Forderung konnte aber nur durch Preisgabe gewisser (euklidischer) Voraussetzungen des klassischen Äquivalenzprinzips erfüllt werden, deren Beibehaltung sie als unerfüllbar erscheinen läßt; die Erfüllung ist also nur eine scheinbare „Erweiterung des klassischen Relativitätsprinzipes d. h. Koordinaten-

Äquivalenzprinzipes“. Dieses ist vielmehr in doppelter Weise geopfert: 1. durch die Aufnahme der speziellen Relativitätstheorie, sofern diese das Invarianzprinzip enthält; 2. sofern die allgemeine Theorie nicht mehr euklidische Raumbeschaffenheiten beschreibt, sondern „nichteuklidische“, die der bisherigen Physik, demnach auch der klassischen, fremd waren. Es ist von fundamentaler Wichtigkeit sich klar zu machen, daß die sogenannte erweiterte oder allgemeine Relativitätstheorie weder eine Erweiterung, d. h. Verallgemeinerung, des klassischen Äquivalenzprinzipes, (sogenannten klassischen Relativitätsprinzipes), noch eine Erweiterung der Einsteinschen speziellen Relativitätstheorie ist, obgleich sie sich als beides ausgibt, vielmehr beiden widerspricht¹⁾. Daß auch von einer Erweiterung des Einsteinschen, „speziellen Relativitätsprinzipes“ nicht gesprochen werden darf, erhellt daraus, daß die „spezielle“ Theorie, solches „beschreibt“, was euklidische Raumbeschaffenheiten aufweist und auch mit derartigen Koordinatengebilden arbeitet, während die „allgemeine“ die euklidische Raumbeschaffenheit des Beschriebenen und des „Beschreibungsmittels“ opfert. Verallgemeinert ist lediglich das Postulat, d. h. der Wunsch. Es ist auch ausgeschlossen, daß die „allgemeine“ Theorie die „spezielle“ als Spezialfall, d. h. wie die Gattung die Spezies unter sich begriffe. Beide widersprechen einander. Ich weiß wohl, daß die Relativitätstheoretiker der Feststellung dieses Widerspruches seit jeher widersprechen. Aber vergeblich.

Das Unvereinbare vereinbar zu machen war schon fruchtloses Bemühen Einsteins — wir zeigten es — in der „speziellen“ Theorie. Die Kunst, das Widersprechende zu vereinigen, scheitert auch in der „allgemeinen“.

15. Man erlaubt sich zu sagen, die „spezielle“ gelte nur im „unendlich Kleinen“. Was für eine Bewandnis es mit dieser Rede-weise hat, ersieht man daraus, daß, wie Born sagt (Physikal. Zeitschr. XVII, 36) „riesige, sogar astronomische Dimensionen“ noch unendlich klein sind — für die Einsteinsche Theorie. Es ist mathematisch erlaubt, endlich Großes als unendlich klein zu fingieren. Einstein will aber Naturwissenschaft treiben und nicht Mathematik: Die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit soll ein Naturgesetz sein. Gibt es nun eine einzige Natur und eine Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes oder gibt es zwei Na-

1) Vgl. schon Gehrcke Kantstudien a. a. O.

turen, eine der „speziellen“ Theorie und eine der „allgemeinen“? Eine Natur, in der das Konstanzgesetz gilt, und eine, in der es nicht gilt? — Entweder die Lichtstrahlen krümmen sich im Schwerfeld oder sie tun es nicht. — Entscheidet „die Beobachtung“ zu Gunsten der Krümmung, dann ist es falsch ein Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zu behaupten, denn in dem Wesen eines Naturgesetzes liegt die Ausnahmslosigkeit, die Unmöglichkeit des Ausbleibens eines gewissen Geschehens unter gewissen Umständen. Krümmen sich die Lichtstrahlen im Schwerfeld, so kann nur behauptet werden, daß ihre Bewegung, sofern keine äußern Kräfte auf diese Bewegung einwirken, keine Änderung der Geradlinigkeit und Gleichförmigkeit aufweisen könne. Wo ist aber dann der angebliche Widerspruch zwischen Konstanzgesetz und mechanischem Relativitätsgesetz (oben § 2)? Dann gibt es eben kein Konstanzgesetz der Lichtgeschwindigkeit. Man kann höchstens sagen: In relativ kleinen Bereichen sei es so, als ob es gelte; es wird dort als geltend fingiert. Hierbei darf aber unter „Konstanz“ keinesfalls die „Invarianz“ verstanden werden!

16. In der speziellen Theorie „postuliert“ Einstein, die Maße sollen als invariant beschreiben, was variabel ist, er verwandelt Koordinaten in Uhren und in Maßstäbe, und postuliert von diesen dasselbe. Er verwandelt schließlich das, was wir an unbrauchbar gewordenen Maßstäben und Uhren ablesen, in Raum und Zeit, verlangt von Raum und Zeit, daß sie sich seinen Postulaten fügen. So wenig aber als diese, so wenig füge ich mich dieser Postulatenphilosophie.

In der allgemeinen ist Einstein noch kühner. Das verallgemeinerte Koordinatenäquivalenzpostulat beugt von vornherein den Raum unter sein Joch, er kann nur noch als gekrümmter sein Dasein fristen, hat aber die Genugtuung dem Postulate Einsteins zu genügen.

Daß auf solchem Boden kein dauerndes Gebäude aufgeführt werden kann, ist zweifellos. Ob gewisse seiner Teile werden verwertet werden können, ist eine andere Frage. An anderer Stelle schien mir die Symbolik einer vierdimensionalen gekrümmten Oberflächenwelt, wegen der Parallelität der Unmöglichkeit gleichförmiger Bewegung in einer ausschließlich von der Gravitation beherrscht gedachten Welt und der Unmöglichkeit gerader Linien in einem solchen fiktiven System ausschließlich geodätischer Linien in einem heuristischem Werte sein zu können (Annalen der Phil. 1921).

Dieser heuristische Wert würde sich z. B. darin zeigen, daß Lichtstrahlen in Analogie zur Beschaffenheit geodätischer Linien in Gravitationsfeldern wirklich — also von wo immer aus mit tadellosen Instrumenten beobachtet — eine Ablenkung infolge der Gravitation erfahren müßten — welche Beschaffenheit des Äthers bzw. der „Strahlen“ man auch immer zugrunde legte, — es würde dies aus der Symbolik der geodätischen Linien ohne weiters sich ergeben —. Es müßte dann gestattet sein, dasjenige, was im sogenannten Lichtstrahl sich periodisch verändert, dem Gravitationsgesetze zu unterwerfen. — Über die Brauchbarkeit dieser Symbolik wird die Beobachtung und Nachprüfung entscheiden.

Daß eine weitgehende Analogie der Gesetzmäßigkeiten unserer Erfahrungswelt mit apriorisch-geometrischen Gesetzmäßigkeiten besteht, war schon ein dem griechischen Altertum geläufiger Gedanke und ist neuerdings mehrfach hergehoben worden (A. Haas, Dingler). vielleicht bleibt hier ein wertvoller Wahrheitskern der „allgemeinen Relativitätstheorie“? —

17. Noch auf anderem Wege ergibt sich die Möglichkeit der sogenannten „allgemeinen Relativitätstheorie“ — nach Ausschaltung der ihr anhaftenden Irrtümer — heuristische Vorteile zusprechen zu dürfen.

Dadurch, daß man das betrachtete Bewegliche auf Koordinatensysteme bezieht, ist man genötigt von Bewegungsgesetzen zu sprechen, die nur in bezug auf gewisse Koordinatensysteme gelten. (Vgl. Einstein S. 8 gemeinverst. Darst. und öfter). Relativ zur Erde als Bezugssystem beschreiben die Fixsterne Kreisbewegungen.

Man hat sich nun bemüht empirisch solche Körper oder Körpergesamtheiten oder solche Punkte in der Erfahrungswelt zu finden, durch die man sich ein Koordinatensystem so gelegt denken kann, daß mit Beziehung auf dieses System „das Trägheitsgesetz und die übrigen Bewegungsgesetze exakt gelten“. Der Fixsternhimmel wurde als ein solcher Fundamentalkörper befunden; auf ihn als Träger eines Koordinatensystems bezogen „gelten die Naturgesetze möglichst exakt“. — D. h. in Newtons Sinne gesprochen, wir können sicher sein, daß die so bezogenen Bewegungen „wirkliche“, „absolute“, nicht „bloß relative d. h. scheinbare“ sind. Jenes Koordinatensystem nennt man Inertialsystem. Einstein spricht von Galileischem System.

Das Ausschlaggebende ist, daß es empirisch festgestellt,

jeder Willkür entzogen ist. — Von einem solchen nur empirisch feststellbaren Inertialsystem geht Einstein in den Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie S. 10 aus. „Es sei K' “, fährt er fort, „ein zweites Koordinatensystem, welches relativ zu K in gleichförmig beschleunigter Translationsbewegung sei. Relativ zu K' führte dann eine von anderen hinreichend getrennte Masse eine beschleunigte Bewegung aus, derart, daß deren Beschleunigung und Beschleunigungsrichtung von ihrer stofflichen Zusammensetzung und ihrem physikalischen Zustande unabhängig ist“. D. h. eine von äußeren Kräften unbeeinflusste Masse, die sich relativ zu K geradlinig und gleichförmig bewegt, wird relativ zu K' als beschleunigt bewegt phoronomisch beschrieben werden können. Nun wissen wir aus dem Koordinatenäquivalenzprinzip der klassischen Mechanik, daß alle gegenüber einem Inertialsystem geradlinig und gleichförmig bewegten Koordinatensysteme — aber nur solche, äquivalent sind zur Beschreibung der mechanischen Vorgänge, daß ihnen gegenüber die Beschleunigungen und das Trägheitsgesetz invariant bleiben — aber nur ihnen gegenüber. Somit ist sicher, daß K' ein Inertialsystem unmöglich sein kann, d. h. daß es als dynamisches Beschreibungsmittel unmöglich mit einem Inertialsystem äquivalent sein kann.

Einstein aber behauptet, daß K und K' trotzdem „als Bezugssysteme für die physikalische Beschreibung gleichberechtigt seien“ (S. 10). Diese Behauptung sucht er damit zu stützen, daß wir aus der Relativbeschleunigung jener unbeeinflussten Masse gegenüber K' , an und für sich nicht entnehmen können, daß K' kein Inertialsystem ist.

Man könne mit gleichem Rechte annehmen, daß K' ein Inertialsystem sei, in welchem ein Gravitationsfeld die Beschleunigung der Masse relativ zu K' bewirke. „Das mechanische Verhalten der Körper relativ zu K' ist dasselbe“ lehrt Einstein, „wie es gegenüber Systemen sich der Erfahrung darbietet, die wir als „ruhende“ bzw. als „berechtigte“ Systeme anzusehen gewohnt sind“; — dieser Satz ist irreführend; die phoronomischen kinematischen Beziehungen sind die gleichen; ob das mechanische Verhalten, d. h. die mechanisch-dynamischen die gleichen sind — das ist nur postuliert und erst zu beweisen — und gerade dies ist zu beweisen unmöglich, weil die Wahl der „berechtigten“ Systeme, d. i. der Inertialsysteme nicht von unserer Willkür abhängt, sondern empirisch festgestellt ist, durchaus nicht auf „Gewohnheit“ beruht, wie

Einstein glaubt. Wahr ist, daß sowohl das System K als das System K' , das heißt sowohl Inertialsysteme als auch solche, die es nicht sind, für die kinematisch-mathematische Beschreibung gleichwertig als Bezugssysteme benutzt werden können. Das ist eine alte Sache — falsch aber ist es, daß sie darum als dynamisch-physikalische Beschreibungsmittel äquivalent sind. Gleichwertigkeit als Bezugspunkt kinematischer-phoronomischer Beschreibung darf nicht mit Gleichwertigkeit als physikalisch dynamisches Beschreibungsmittel verwechselt werden. Bei Benutzung von K' bleibt vielmehr die Beschleunigung der betrachteten Masse nicht invariant, sonach ist das verallgemeinerte Äquivalenzpostulat unerfüllbar.

(An der bereits zitierten Stelle der „allg. Relativitätstheorie“ S. 10 verfällt Einstein in die Verwechslung bzw. Gleichstellung von „ruhendem“ und „berechtigtem“ (gleichwertigem) System. „Ruhend“ ist nämlich lediglich ein synonyme Ausdruck für das im Beschreibenden ruhende Bezugssystem oder das beschreibende Bezugssystem. Für die kinematische Beschreibung ist nun jedes im Beschreibenden ruhende Bezugssystem gleichberechtigt; weil jede Beziehung richtig beschrieben wird, welches immer der beiden in Beziehung stehenden Dinge ich zum Fundament und welches immer ich zum Terminus der Beziehung mache. (Vgl. Oskar Kraus, „Franz Brentano“, mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919, S. 26). Bei der dynamischen Beschreibung aber heißt ruhendes oder berechtigtes System nichts anderes als Inertialsystem. Von diesen ist aber empirisch sicher gestellt, daß nicht jedes im Beschreibenden ruhende Bezugssystem ein Inertialsystem sein kann.

Nicht jedes im Beschreibenden ruhende, in diesem Sinne berechnete Bezugssystem ist als ruhendes, d. h. Inertialsystem oder ihm äquivalentes, gleichberechtigtes, bewegtes zu gebrauchen. Man einige sich über die Termini! — Einstein wünscht, daß jedes im Beschreibenden ruhende Bezugssystem gleichwertig sei als Beschreibungsmittel der dynamischen Gesetze; diesen Wunsch nennt er Postulat, nach dem die Natur sich zu richten hat.)

18. Eine andere Frage ist es, ob die von Einstein als „Äquivalenzprinzip“ bezeichnete¹⁾ Inertialfiktion nicht — wie auch

1) Nicht mit unserem Koordinatenäquivalenzprinzip zu verwechselnde.

Lorentz (3 Vorträge S. 34) glaubt — einen heuristischen Wert enthält?

Soll es möglich sein ein Koordinatensystem, das kein Inertialsystem sein kann, trotzdem, wenn man es als Beschreibungsmittel benutzt, hinsichtlich relativ zu ihm beschleunigter Vorgänge als Inertialsystem zu fingieren, so schließt das gewisse physikalische Voraussetzungen in sich, so vor allem, daß auch die Lichtstrahlen den Gesetzen der Trägheit und der Schwere unterworfen sind; die Durchführung der Inertialfiktion ist nämlich nur möglich auf Grundlage bestimmter Hypothesen über die Natur des Lichtes und der Elektrizität, die auf eine vereinheitlichende Naturbetrachtung und auf eine Synthese von Emissions- und Undulationstheorie hinweisen. Lichtstrahlen in einem echten Gravitationsfeld müßten abgelenkt werden, — und ihre Geschwindigkeit ändern — womit das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit aufgegeben wäre, und Licht, das von größeren Massen zu uns gelangt, müßte eine spektrale Rotverschiebung zeigen, weil dort die Schwingungsdauer der Lichtquelle reell größer, die Schwingungszahl reell geringer wäre¹⁾. Nur so kann nämlich die Inertialfiktion auch dem Lichte gegenüber gewahrt werden. Hierüber wird die Beobachtung entscheiden.

Als Postulat ist das „Einsteinsche Äquivalenzprinzip“ unerfüllbar, als heuristische „Inertial- und Gravitations-Fiktion“ könnte es nützlich sein.

Zugleich zeigt sich der logische Zusammenhang der Einsteinschen Inertialfiktion mit der Einsteinschen Symbolik der geodätischen Linien. Die Inertialfiktion (von ihm Äquivalenzprinzip genannt) kann sich nur bewähren, wenn das Licht — und somit auch die Elektrizität — dem Gravitationsgesetze unterliegt, sie legt somit den Gedanken einer universellen Herrschaft des Gravitationsgesetzes nahe. Auf der Annahme dieser Herrschaft aber beruht die Symbolik des gekrümmten Raumes²⁾. Vielleicht gelingt es auf diese Weise aus dem erkenntnistheoretischen Dunkel der Theorie die physikalisch-heuristisch wertvollen Elemente auszusondern.

19. Noch ein dritter Gedanke Einsteins zielt vielleicht auf etwas Richtiges. Wer ein Naturgesetz aussprechen will, der will aussagen, daß es schlechthin unmöglich sei, daß unter gewissen Um-

1) Vgl. hierzu insbes. Kopff S. 112—178, Born S. 231, Frenndlich S. 63.

2) Vgl. Kantstudien XXV. S. 22 f. u. „Fiktion u. Hypothese“ S. 384.

ständen ein gewisses X ausbleibe. Die Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit, Ausnahmslosigkeit gehört zu dem Begriffe eines Naturgesetzes. Dadurch aber, daß man das betrachtete Bewegliche auf Koordinatensysteme bezieht, ist man genötigt von Bewegungsgesetzen zu sprechen, die nur in bezug auf gewisse Koordinatensysteme gelten. (So Einstein, gemeinverständl. S. 8, § 4). Relativ zur Erde beschreiben die Fixsterne Kreisbewegungen.

Nur wenn man das im Beschreibenden ruhend gedachte Koordinatensystem, gewöhnlich irreführender Weise schlechthin „ruhend“ genannt, in den Fixsternhimmel verlegt, erhält man ein empirisches Inertialsystem, und entsprechen daher die Naturvorgänge möglichst genau den Newtonschen Bewegungsgesetzen und dem Inertialgesetz im besondern. Das Unpassende eines „Gesetzes, das nicht allgemein gilt“ bzw. einer solchen Redeweise hat sich allmählich fühlbar gemacht. Denn um eine Redeweise, um nichts mehr handelt es sich. „Das Koordinatensystem“ sagt Einstein (Naturwissensch. 1920, S. 1010) ist nur Beschreibungsmittel und hat an sich nichts zu tun mit den zu beschreibenden Gegenständen! Sehr richtig! Zieht man aus diesem Satz die Folgerung, so ergibt sich erstens, daß — wie es auch Newton getan hat — die Naturgesetze ohne Bezugnahme auf Koordinatensysteme — absolut — zu formulieren sind. Zweitens folgt: Benutzt man als Hilfen Koordinatensysteme, so muß man unter diesen Beschreibungsmitteln die untauglichen beiseite lassen. Tauglich ist aber nur das Inertialsystem bzw. — unter Berücksichtigung des Koordinatenäquivalenzprinzips — die Inertialsysteme. Statt von Gesetzen, die nicht allgemein gelten, hätte man von Koordinatensystemen sprechen sollen, die nicht allgemein brauchbar sind. Das sind jene, die nicht Inertialsysteme sind. Statt die herkömmliche Redeweise abzulegen, sucht Einstein nach allgemein brauchbaren Koordinatensystemen, nach der „kovarianten Formulierung der Naturgesetze“.

An den Gaußschen Koordinatensystemen glaubt er solche gleichwertige Beschreibungsmittel gefunden zu haben. Wir haben soeben (§ 12) gesehen, daß dieses Unternehmen aussichtslos ist. — Dazu kommt folgendes: Das Trägheitsgesetz, das Newton absolut ausgesprochen hat, wird von Einstein verändert wiedergegeben (Naturw. 1920): „Von einander hinreichend entfernte materielle Punkte bewegen sich geradlinig gleichförmig“ — so sagt Einstein — „vorausgesetzt, daß man die Bewegung auf ein passend be-

wegtes Koordinatensystem bezieht und daß man die Zeit passend formuliert¹⁾.“ — „Wer empfindet“ so fährt er fort, nicht das Peinliche einer solchen Formulierung. Den Nachsatz weglassen aber bedeutet eine Unredlichkeit“. — Ich meine, daß diese Formulierung darum peinlich ist, weil sie die Newtonsche entstellt und weil sie eine Zirkeldefinition ist. Denn ein passend gewähltes Koordinatensystem ist ja eben ein Inertialsystem, d. h. ein solches, „in bezug worauf das Trägheitsgesetz gilt“. — Es ist ferner ein Irrtum, Allgemeingültigkeit der Naturgesetze mit ihrer kovarianten Gestalt zu verwechseln, d. h. ihr durch die unmögliche Gleichwertigkeit aller Koordinatensysteme gerecht werden zu wollen.

Die Forderung, daß alle Koordinatensysteme gleichwertig seien für die dynamische Beschreibung der Naturvorgänge, haben wir dem empirisch Räumlichen gegenüber als unerfüllbar erkannt. —

Was jedoch diesen Postulaten etwa Richtiges vorschwebt, scheint mir folgendes zu sein: Schon der Name „allgemeine Relativitätstheorie“ deutet darauf hin, daß der leitende Gedanke die sog. Relativität aller Bewegung ist. Wir schauen nur relative Bewegungen an, wir können kinematisch, phoronomisch nur Relativbewegungen beschreiben. Es muß daher, meint Einstein, möglich sein, alle Bewegungen auch dynamisch als relative zu beschreiben. Diese Aufgabe ist erfüllbar. Denn eine Bewegung als relative beschreiben, heißt sie als nicht vollkommen bestimmte — in allgemeiner Weise beschreiben (vgl. neben Aloys Müller, insbesondere Franz Brentano Kantstudien XXV, Angersbach, Das Relativitätsprinzip, Leipzig 1920, S. 8 und neuestens Kopff, Grundzüge der Einsteinschen Relativitätstheorie S. 14. 107. 108 u. 189). Da es jedoch im Begriffe der Relativbewegung liegt, daß mindestens zwei Beschreibungsobjekte in Frage kommen, so kann man natürlich eine Relativbewegung nicht anders beschreiben als indem man die Abstandsänderung zweier Körper oder die Änderung der Richtung ihres Abstandes oder beides beschreibt. Relativistisch d. h. unbestimmt formuliert müßte m. E. das Trägheitsgesetz so formuliert werden, daß man sagt: „der Abstand zweier Körper oder eine vorhandene geradlinige gleichförmige Abstandsveränderung zweier Körper kann unmöglich eine Änderung erfahren, sofern nicht

1) Newtons Formulierung lautet: Ein jeder Körper verharrt in seinem Zustande der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung, „solange er nicht von äußeren Kräften zu einer Änderung gezwungen wird“.

äußere Kräfte auf mindestens einen von diesen beiden Körpern einwirken“. — Das Beschreibungsmittel ist hierbei begrifflich von den beschriebenen Objekten getrennt. Gesetzt nun, eine kontinuierliche Richtungsänderung des zwischen Erde und Fixsternhimmel (Fixsternhimmel und Erde) bestehenden Abstandes, also eine Relativrotation, werde festgestellt.

Sogleich steht fest, daß diese Richtungsänderung auf ein Angreifen äußerer Kräfte gemäß dem „relativierten, d. h. verallgemeinerten Trägheitsgesetze“ schließen läßt, nur bleibt unbestimmt, ob dieselben an der Erde oder an den Fixsternmassen angreifen. Will man aber „eine Hypothese über den Sitz der Bewegung“ einführen, so muß man sich fragen, ob bei Benutzung des so oder so gelegten Koordinatensystems sich das spezielle Newtonsche Trägheitsgesetz ergibt, ob also eines von ihnen ein Newtonsches Inertialsystem ist? Denn dieses entscheidet nicht über relative, sondern über die absolute Bewegung¹⁾ der Körper. Einstein erklärt jedoch eine kausale Hypothese über den Sitz der Bewegung überhaupt nicht beabsichtigt zu haben.

Er müßte daher seine Anhänger darauf aufmerksam machen, daß seine Wendung weder eine ptolemäische noch eine kopernikanische ist, weil er eben keine Hypothese über den Sitz der Bewegung machen wolle (Naturw. 1918). — Dann müßte er zurücknehmen, was er in den Grundlagen der allg. Relativitätstheorie verkündet hat, daß die fernen Massen und ihre Relativrotation Deformationsursachen sind. Was Ursache ist, bleibt unbestimmt, weder daß die fernen Massen allein wirken, noch daß sie mitwirken, ist gesagt. Es ist nichts für und nichts gegen Kopernikus oder Ptolemäus gesagt. Freilich ist diese allgemeine Art der Beschreibung, mag sie welche Vorzüge immer besitzen, nicht das letzte Ziel der Naturforschung, die stets konkrete Kausalforschung ist. Einstein hat in Prag zugegeben, daß seine Theorie den Verzicht auf Kausalerklärung in sich schließe. Das Allgemeine und Unbestimmte verlangt nach näherer Determinierung; schon Aloys Müller und Franz Brentano, wie andere auch, haben erkannt, daß die Beschreibung einer Bewegung als bloß relativer eine unvollkommen bestimmte ist, und daher eine bloß relative Bewegung behaupten,

1) Über diesen Begriff vgl. Kantstudien XXV Brentanos Abhandlung über „Zeit und Raum“; er ist ohne die Gefäßtheorie des Raumes und der Zeit vollziehbar.

soviel heiße, wie eine unbestimmte Bewegung als wirklich setzen.

Niemand hat ihre Argumente widerlegt. Dadurch, daß eine Behauptung immer wieder erhoben wird, dadurch wird sie um nichts wahrer. —

Wir wissen nicht, was sich in individuo bewegt, wenn wir nur wissen, daß zwischen Erde und Fixsternhimmel eine Relativrotation stattfindet.

Ein böses Sophisma aber ist es nun, behaupten zu wollen, der Beobachter bringe die Bestimmtheit hinein, indem er je nach Lage mit gleichem Rechte die Erde, wie jene fernen Massen als ruhend oder bewegt betrachten dürfe. Das heißt den Teufel durch Beelzebub austreiben und an Stelle der Existenz des Unbestimmten, den protagorischen Subjektivismus setzen, wie ihn z. B. Petzold als höchste Errungenschaft der Philosophie und Einsteins im besondern verkündet. Lehnt Einstein Petzold ab, wie er dies in Prag ausdrücklich erklärt hat, so bleibt die Frage, ob er meint, daß Allgemeines, Unbestimmtes existieren könne?

Einstein scheint dies zu glauben. Denn er verkündet, es sei eine „Binsenwahrheit“ (so nach seinem Prager Vortrag), daß es keine andere als relative Bewegung überhaupt geben könne.

Aber auch die geradlinige gleichförmige Translation bleibt unbestimmt, wenn nichts weiter ausgesagt wird, als daß zwei Körper oder Punkte ihren Abstand relativ zu einander so und so ändern. Die Beschreibung ist nicht falsch, aber unvollständig. Zugegeben, wir könnten nicht erkennen, welcher der beiden Körper sich absolut bewegt, so ist doch apriori sicher, daß einer von ihnen oder beide sich absolut bewegen müssen, daß nicht beide absolut ruhen können. Die Unmöglichkeit bloß relativer Bewegung steht apriori fest, ist eine einfache Folge des Satzes des Widerspruchs, wie der Artikel Brentanos Kantstudien 1920 genügend deutlich gezeigt hat. Newton hat nicht an ihr gezweifelt, obgleich er nur bei der Rotationsbewegung Kriterien für absolute und relative Bewegung aufgezeigt hat.

Das Relativitätsgesetz (oben § 1 c) steht hiermit nicht in Widerspruch, es handelt nur von der Unmöglichkeit, aus Vorgängen innerhalb eines geradlinig gleichförmig transferierten Systems die Translation dieses Systems zu erkennen.

Die Unanschaulichkeit der absoluten Bewegung ist ebenso wenig ein Beweis gegen ihre Wirklichkeit, wie die Anschaulich-

keit der Sinnesqualitäten — der Farben und Töne ein Beweis ist für ihr transmentale Existenz.

Man muß sich — so mahnt Newton — in der philosophischen Betrachtung von den Sinneseindrücken befreien, und die Verwechslung der wahren Größen mit ihren Relationen und gewöhnlichen Messungen erklärt er als eine Versündigung gegen den Geist der Philosophie und Mathematik ¹⁾.

1) Daß auch die vollständig einwandfreie Feststellung der drei Gravitationseffekte nicht zur Einsteinschen Raum-Zeitauffassung nötigen würde, erklärt Bottlinger (Jahrbuch der Radioakt 1920, S. 159) unter Hinweis auf Wiechert. — Die ablehnende erkenntnistheoretische Stellung von Lorentz (drei Vorträge) ist bekannt. — Desgleichen die von Gehrcke und Lenard: (Gehrcke vgl. insbesondere Kantstudien XIX, Naturw. 1913, Die Relativitätstheorie, Berlin 1920, „Die Stellung der Mathematik zur Relativitätstheorie“ in den Beitr. zur Philos. des Deutschen Idealismus 2. Bd. usw.; Lenard, Über Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation Leipzig 1921 in 3. Auflage). Gegnerische bzw. kritische Äußerungen ferner bei Wiechert, Annalen der Physik 1921 wie schon im Bande „Physik“ der Hinnebergerschen „Kultur der Gegenwart“; ich nenne weiter Abraham, Scientia Bd. XV 1914, W. Wien: Neuere Entwicklung der Physik, Leipzig 1919. Mie, Helge Holst, Dingler, Geißler, Glaser, Kottler, Fricke, Weinstein, Jacob, Isencrahe, Reichenbächer. Von Philosophen erinnere ich an Becher, Berg, Bernays, Lipsius, Ripke-Kühne, Sellien, Frischeisen-Köhler, Hartmann, Kries. — Bei Isencrahe begegnen wir dem Versuche einer eingehenden Begriffsanalyse. Die soeben erschienene „Mechanik“ von Hamel (Teubner 1921) deckt sich vielfach mit meinem Standpunkt. — Während der Drucklegung dieses Artikels, der im Mai 1921 abgeliefert war, erschienen Lenards Abhandlungen „Äther und Uräther“ (Verlag S. Hirzel, Leipzig 1921) und „Fragen der Lichtgeschwindigkeit“ (Astr. Nachr. Bd. 213 Nr. 5107), in denen vermöge einer „Synthese von Undulationstheorie und Emissionstheorie“ (vgl. oben § 16) von all den Erscheinungen quantitative und qualitative Rechenschaft zu geben versucht wird, die den Anlaß zur Entstehung der „Relativitätstheorie“ gebildet haben. Nur auf diese oder ähnliche Weise wird der Weg zu einer philosophischen Gesundung der Physik gefunden werden.

Besprechungen.

Einleitungen in die Philosophie.

Wundt, Wilhelm, System der Philosophie. Vierte, umgearbeitete Auflage. 2 Bände, 1919. Alfred Kröner Verlag in Leipzig. 1. Band: XVI und 436 Seiten; 2. Band: VI u. 304 Seiten. Geheftet 20 Mk., gebunden 25 Mk. und Teuerungszuschlag.

Als bald nach der Fertigstellung der neuesten Auflage seiner „Logik“ (Januar 1919) war es Wundt vergönnt, diese neue Auflage seines „Systems“ nach Erledigung einiger Umarbeitungen und Einfügung einiger Ergänzungen fertigzustellen (März 1919). Um seinen philosophischen Standpunkt zu verdeutlichen und in gewissem Sinne zu rechtfertigen und zu begründen, gibt er Kenntnis von dem Wege, auf dem er zur Philosophie gelangt ist. Es macht nach W. „einen Unterschied, wo man anfängt, und wo man aufhört“. Da ich von den Naturwissenschaften ausgegangen und dann durch die Beschäftigung mit empirischer Psychologie zur Philosophie gekommen bin, so würde es mir unmöglich erscheinen, anders zu philosophieren als nach einer Methode, die dieser Folge der Probleme entspricht“ (Vorwort IX). Gemäß ihrer geht W. also den Weg von unten nach oben, den der Induktion, und so ist ihm die Philosophie nicht das erste, sondern das letzte Glied im System der Wissenschaften. Ihren allgemeinen Zweck erblickt er darin, unsere Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung zusammenzufassen, und ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften bestimmt er darin, daß sie den Tatbestand dieser Wissenschaften rückhaltlos als die Basis anzuerkennen habe, von der allein sie ausgehen dürfe. So ergibt sich W.s bekannte Begriffsbestimmung: die Philosophie ist „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchsfreien System zu vereinigen hat.“ Die Philosophie vermag also ihr Geschäft erst dann zu beginnen, wenn dasjenige der Einzelwissenschaften bereits bis zu einem gewissen Abschluß gediehen ist. Indem sie aber die Ergebnisse der Einzelforschung in der angegebenen Weise zusammenfaßt, tritt sie jenen selbst regulierend und richtunggebend gegenüber.

In diesem doppelten Verhältnis der Philosophie zur Einzelforschung ist ihr Charakter als wissenschaftliche Philosophie begründet. Ihre erste Aufgabe gegenüber den Einzelwissenschaften besteht in der Gliederung derselben, die also nicht neue Wissenschaften zu schaffen, sondern nur die tatsächlich gegebenen Forschungsgebiete zu ordnen hat. Diese Einteilung hat folgende Gestalt: 1) Formale oder mathematische Wissenschaften; 2) Naturwissenschaften; 3) Geisteswissenschaften.

Hat aber die Philosophie auch den Inhalt mit der Gesamtheit der Einzelwissenschaften gemein, so weicht ihr Standpunkt, von dem aus sie diesen Inhalt betrachtet, insofern von den positiven Wissenschaften ab, als „sie von vornherein den Zusammenhang der Wissensobjekte im Auge hat“ (S. 22). Von hier aus gesehen gliedert sich ihre allgemeine Aufgabe in zwei Hauptprobleme und in zwei, diesen entsprechenden philosophische Wissenschaften: in die Erkenntnislehre und die Prinzipienlehre oder Metaphysik. Jene „zerfällt in die all-

gemeine Erkenntnistheorie, die mit der formalen Logik zusammen die Logik im weiteren Sinne des Wortes bildet und die Bedingungen, Grenzen und Prinzipien der Erkenntnis im allgemeinen untersucht, und in die Methodenlehre, die sich mit den besonderen Gestaltungen dieser Prinzipien innerhalb der verschiedenen Gebiete wissenschaftlicher Forschung beschäftigt“ (S. 23). Die Metaphysik dagegen gliedert sich in die Philosophie der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften oder — wie W. diese beiden letzten Teile des Systems auch nennt — in die Naturphilosophie und in die Philosophie des Geistes.

Unter Zugrundelegung dieses Schemas wird nun eine übersichtliche Darstellung des Systems der Philosophie geboten. In jeder Zeile merkt man die Hand des Meisters, verspürt man die außerordentliche Begabung zur logischen Analyse und Differenzierung, die uneingeschränkte Sicherheit in der vollendeten Beherrschung des Stoffes und in der diesen Stoff ordnenden Technik. Man sieht sich vor einen überwältigenden enzyklopädischen Reichtum an Kenntnissen gestellt, und man gewahrt die imposante Arbeit eines architektonisch formenden Verstandes, dem eine scheinbar nie erlahmende Energie zur Verfügung steht, und der in unbeirrbarer Sachlichkeit und Ruhe Punkt für Punkt in dem ungeheueren Gebiete der Philosophie zur Untersuchung vornimmt.

Berlin.

Arthur Liebert.

Jerusalem, Wilhelm, Professor a. d. Univ. in Wien, Einleitung in die Philosophie. 7. u. 8. Aufl. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller 1919. 389 S. Preis 18 Mk.

Die neue Auflage dieser Einleitung, die zu den am meisten gelesenen philosophischen Büchern gehört — die 6. Aufl. war 1918 vergriffen und Uebersetzungen in 7 Sprachen sind bereits erschienen — unterscheidet sich von den früheren durch die Umarbeitung und Erweiterung der Abschnitte über Ethik und Soziologie. Unter dem Eindrucke des Weltkrieges hat J. sein Ideal der Humanität, der Menschheitssolidarität nicht etwa aufgegeben, sondern desto nachdrücklicher als Ziel der geschichtlichen Entwicklung und ethische Aufgabe hingestellt.

Ich gebe eine kurze Inhaltsübersicht mit besonderer Betonung der originellen und fruchtbaren soziologischen Betrachtungen.

I. Bedeutung und Stellung der Philosophie. Die Philosophie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft. Sie hat nicht nur die Erfahrung des täglichen Lebens und die Ergebnisse der Wissenschaft zu einer einheitlichen Weltanschauung zu vereinigen, sondern auch „den unermeßlichen Kräften, die uns die Wissenschaft zur Verfügung stellt, die Richtung zu geben und die Ziele zu zeigen“ (S. 15).

II. Die propädeutischen Disziplinen. In der empirischen Psychologie sieht J. die Grundlage aller philosophischen Forschung. Das Wesen der experimentellen Methode, der genetischen und biologischen Betrachtungsweise, der differentiellen Psychologie wird kurz erläutert. Ebenso werden die Hauptrichtungen der Logik aufgezeigt, wobei Verf. gemäß seinem pragmatistisch-psychologistischen Standpunkt freilich nicht der großen von Husserl ausgehenden Renaissance der reinen Logik gerecht werden kann, die Möglichkeit einer Phänomenologie, die von empirischer Psychologie so weit entfernt ist wie von Metaphysik nicht einzusehen vermag (S. 40).

III. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie. Aus ähnlichen Gründen wird der kritische Idealismus abgelehnt, weil er entweder zum Solipsismus führe oder eine spiritualistische Metaphysik voraussetze. Dagegen wird einem „kritischen Realismus“ das Wort geredet, der nicht wie der naive glaubt, daß die Dinge so sind, wie sie erscheinen, sondern sagt, daß sie auch so sind. Die fruchtbarsten Gedanken für das Verständnis des Ursprungs und der Entwicklung der Erkenntnis findet J. im Pragmatismus. Es fällt auf, daß J. in diesem Zusammenhang nicht auf den von Avenarius begründeten Empiriokritizismus hinweist, der m. E. die biologische Theorie des Erkennens mit ganz anderer wissenschaftlichen Gründlichkeit und weit entfernt von jener groben Einstellung auf das unmittelbare praktische Bedürfnis, die sich bei James und den meisten Pragma-

tisten findet, entwickelt hat. Verf. glaubt das Wesen der Erkenntnis in der Urteilsfunktion gefunden zu haben, welche alles Gegebene als Kraftäußerung eines Kraftzentrums aufsaßt. Der Begriff der Wahrheit eines Urteils, die nichts anderes sein soll als „die Bedingung seiner Verwertbarkeit für die Bestimmung der nötigen Maßnahmen“, gewinnt erst seine Bedeutung, wenn das Denken nicht mehr bloß unmittelbar praktische Zwecke verfolgt, sondern sozusagen auf Vorrat gedacht wird. Neben das objektive Kriterium, das sogleich in das tatsächliche Eintreffen von Voraussetzungen umgedeutet wird (so wird schließlich doch Wahrheit auf Tatsächlichkeit zurückgeführt, als ob wir etwas von Tatsächlichkeit wissen könnten, wenn wir nicht erst wüßten, was Wahrheit ist), tritt das intersubjektive der Zustimmung der Denkgenossen. Wenn Verf. dem Apriorismus vorwirft, daß er sich dem historisch-genetischen Verständnis des menschlichen Denkens verschließe, so ist zu sagen, daß die Untersuchung der Gesetze des Denkens, ohne die es kein Denken wäre, freilich nur am Denken selbst erfolgen und durch keine empirische Tatsachenforschung gefördert werden kann, daß das aber durchaus nicht hindert, die Entwicklung der einzelnen Denkmethoden unter biologischem und soziologischem Gesichtspunkt zu verfolgen. Zur Soziologie des Erkennens liefert J. einen wertvollen Beitrag, indem er zeigt, wie die historische Entwicklung zu einer durch die soziale Differenzierung bedingten immer weiter gehenden Emanzipation des denkenden Individuums von den „sozialen Verdichtungen“ (das sind geistige Gebilde, die zum Gemeingut einer Gruppe geworden, überpersönliche Autorität annehmen) führt.

IV. Metaphysik oder Ontologie. Nach einer Darstellung der verschiedenen Richtungen des Monismus entscheidet sich Verf. für einen an Wundt, Bergson und Joel orientierten Dualismus.

V. Wege und Ziele der Aesthetik. Die Aufgabe der Ae., als einer „Philosophie des Fühlens“, wird hauptsächlich in einer Psychologie des ästhetischen Genießens gesehen und dieses als „eine besondere Art von Funktionslust, die durch Betrachtung hervorgerufen wird“ (171), bestimmt.

VI. Allgemeine Ethik. Der „Philosophie des Wollens“ weist J. außer der normativen, auf der bisher alles Gewicht gelegen, die historisch-psychologische Aufgabe zu, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu erforschen. In einem historischen Ueberblick werden sittliche Autonomie und Autarkie, der Gedanke des Universalismus und der Humanität als das Vermächtnis der bisherigen ethischen Entwicklung aufgewiesen.

VII. Soziologie und Geschichtsphilosophie. Die Aufgaben der So. werden eingeteilt in „äußere“: Darstellung der Struktur der sozialen Verbände und „innere“: Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Die induktiv-naturwissenschaftliche, die biologisch-entwicklungsgeschichtliche, die psychologisch, anthropologisch, national-ökonomisch fundierte Richtung wird uns vorgeführt. § 44 (S. 286 ff.) formuliert „die soziologischen Grundeinsichten“: Die Menschengruppe ist mehr als die Summe ihrer Mitglieder; alle sozialen Gebilde haben eine doppelte Funktion, sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns. So treten uns z. B. die sozialen Gebote als Befehle einer mit der Macht zu strafen ausgerüsteten Autorität und als Stimme des eigenen Gewissens entgegen. Der Mensch hat sich vom sozial gebundenen Herdentier allmählich zur selbständigen Persönlichkeit entwickelt. Die individualistische Entwicklungstendenz führt aber zum Universalismus und Kosmopolitismus. Denn wenn das selbständige Denken zum Widerspruch mit der nächsten, engeren Gruppe führt, so weiß sich der einsame Denker gerade in seiner Vernunft mit allen Denkenden einig. Dem von Kant aufgestellten Ideal der „Menschenwürde“ wird das der „Staatenwürde“ an die Seite gestellt und die Forderung erhoben, daß zu dem Gefühl der allgemein-menschlichen Solidarität „in uns“ eine Menschheitsorganisation „über uns“ die notwendige Ergänzung schaffe.

In dem Abschnitt über Philosophie der Geschichte lernen wir die grundlegenden Gedanken von Herder, Kant und Hegel kennen. In der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels sieht J. ein „heuristisches Prinzip von allergrößter Bedeutung“, glaubt aber nicht, daß sie zur Deutung des gesamten

historischen Prozesses ausreicht. Gegen Rickert betont er, daß die Auffassung der Geschichte als individualisierender Kulturwissenschaft zum Verständnis der historischen Entwicklung nichts beiträgt und die Auffindung der Gesetze des historischen Geschehens neben der Darstellung der einzelnen Ereignisse weiter eine Aufgabe der Wissenschaft bleibt. Die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum ist für J. der Kernpunkt des geschichtlichen Geschehens und eine Synthese von Individualismus und Sozialismus das Ziel der Entwicklung.

Ueberall ist J. bemüht in allen Richtungen das Positive, Wertvolle hervorzuheben, ohne darum die klare Stellungnahme von seinem Standpunkte aus vermischen zu lassen. Daß trotzdem der dem Verf. so fern liegende kritische Idealismus zu kurz kommt, ist wohl notwendig. Vollkommene Objektivität ist hier gar nicht möglich und scheint mir gerade für eine solche Einführung gar nicht wünschenswert, ist doch konsequente Durchführung einer bestimmten Grundauffassung und scharfe Auseinandersetzung mit abweichenden Richtungen am besten geeignet in das Wesentliche der Philosophie einzuführen: in ihre unendliche Problematik.

Charlottenburg.

Dr. Josef Winternitz.

Rausch, Alfred, Direktor des Friedrichs-Kollegiums in Königsberg, Elemente der Philosophie. 4. Aufl. Halle a. d. S. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1920. XII und 345 Seiten.

„Ein Lehrbuch für höhere Schulen zur Einführung in die Philosophie“ hat der Verfasser, der selbst Schulmann ist, schaffen wollen, es ist aber mehr geworden, nämlich ein Werk, das, wie kein zweites, geeignet ist, in philosophisches Denken einzuführen, das vor allem den Studierenden unschätzbare Dienste leisten kann. Ausgehend von dem geistigen Niveau des Durchschnittsgebildeten führt das Werk den Leser spielend in alle Gebiete der Philosophie ein. Der etwas einseitig Wundtsche Standpunkt des Verfassers kommt in dem Buche zwar zur Geltung, dürfte aber seinem Wert als Einleitungswerk keinen Eintrag tun, ebenso wenig wie die Tatsache, daß einige, für den Anfänger schwierige philosophische Probleme (z. B. das Problem der Willensfreiheit, S. 328 ff.) nicht erschöpfend behandelt sind. Wünschenswert wäre nur eine eingehende Literaturangabe gewesen, die der Verfasser leider weggelassen hat.

Königsberg i. Pr.

Dr. Paleikat.

Alte und mittelalterliche Philosophie.

Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Das Altertum. Elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage, herausgegeben von **Karl Praechter**, ord. Professor der klassischen Philologie an der Universität Halle. Berlin 1920. Ernst Siegfried Mittler & Sohn. 696 Seiten Text, 300 Seiten Literaturnachweise und Register.

Der vorliegende Band des zu höchstem wissenschaftlichen Ansehen gelangten Grundrisses von Ueberweg stellt sich, wie sein Herausgeber, der hervorragende Vertreter der klassischen Philologie an der Universität Halle, **Karl Praechter**, mit Recht angibt, als ein neues Buch dar. Und was P. geleistet hat, dient dazu, den alten, anerkannten Ruhm dieses Grundrisses nicht bloß zu wahren, sondern in sehr beträchtlichem Umfange zu mehren. Wir verdanken seiner mit vollendeter Umsicht, Treue, Sachlichkeit und Zuverlässigkeit durchgeführten Arbeit eine geradezu klassisch zu nennende Leistung, und wenn der „Ueberweg“ schon immer als ein schlechthin unentbehrliches Handbuch für jeden auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie Tätigen galt, so bedingt Praechters neue Bearbeitung der Geschichte der antiken Philosophie in entscheidender Weise eine sozusagen potenzierte Unentbehrlichkeit dieses Werkes.

Zunächst seien die hauptsächlichen Fortschritte der neuen Ausgabe gegenüber den früheren gekennzeichnet. Daß eine außerordentliche Erweiterung und Vervollständigung des Literaturverzeichnisses vorgenommen wurde, ist selbstver-

ständig; begründen sich doch der Wert und die zahllose Benutzung dieses Grundrisses auf der einzigartigen Fülle und Sorgfalt der Literaturangaben, sowie auf der übersichtlichen und geschickten Verteilung und Anordnung derselben. Steckt hierin ein wesentliches, allerdings vergleichsweise untergeordnetes, durch regelmäßige Ergänzung des Zettelkastens zu bewältigendes Stück Arbeit, so beruht dagegen ein sehr bedeutender Vorteil des neuen Buches auf der beträchtlich größeren Ausführlichkeit der Darstellung. Die früher oft allzu knappen, fast fragmentarisch anmutenden, thesenartigen Bemerkungen des alten Ueberweg bedeuteten eine rechte Erschwerung für die Lektüre, da es bei diesem Bestand des Textes nahezu unmöglich war, ein einheitliches, zusammenfassendes Bild der betreffenden philosophischen Systeme zu gewinnen. Gegen diesen Uebelstand ist nun gründlichst Abhilfe geschaffen und zwar dadurch, daß eine ganze Reihe von Partien überhaupt neu geschrieben wurde. 'Diese wichtige, aber unvermeidlich gewordene Aenderung kam besonders der Darstellung der Platonischen und nächst ihr der Hellenistischen Philosophie zugute. Aber bei diesen Umgestaltungen ging P. immer so zu Werke, daß das Prinzip der ursprünglichen Behandlung gewahrt blieb, indem es ihm vor allem darauf ankam, fern von jedem besonderen philosophischen Gesichtspunkt und jeder systematisierenden Einstellung dem Bericht eine möglichst große philologisch-historische Treue zu geben. So ließ er, wie das für ein Handbuch auch unentbehrlich ist, in weitestem Umfang die Quellen und ursprünglichen Dokumente selber sprechen. Er bietet uns einen erheblich vermehrten Strom von Autorenstellen, sodaß man im Material geradezu herum-schwimmen kann. Welchen eminenten Nutzen dabei Diels' garnicht genug zu preisende Ausgabe der Fragmente der Vorsokratiker für die quellenmäßige Bereicherung der betreffenden Kapitel gewährte, läßt deren Lektüre auf Schritt und Tritt erkennen. Und diese reiche, wohl fast erschöpfende Bereitstellung des Quellenmaterials — für die nachsokratischen Systeme und Schulen in sehr umfangreichen Auszügen — läßt die Schwierigkeiten erlassen, die seiner Deutung und Auffassung entgegenstehen. Man vermag an Hand der Belege einzusehen, warum über erhebliche Punkte der alten Philosophie noch keine Uebereinstimmung in der Erfassung des Sinnes jener Punkte erreicht ist, ja, voraussichtlich nie erreichbar sein wird. Deshalb liegt ein Hauptreiz des Werkes gerade in der durch seine Eigenart ermöglichten Einführung in die höchst interessante Problematik der Interpretation und in die relative Berechtigung der verschiedenen, nicht nur nebeneinander hergehenden, sondern oft konträren Deutungen.

Ohne nun die soeben berührten ungewöhnlichen Vorzüge des Werkes auch nur um einen Grad herabdrücken und ohne auch nur das Geringste von der nachdrücklich ausgesprochenen Anerkennung und Zustimmung zurücknehmen zu wollen, seien nun doch einige Momente der Kritik berührt, deren Berücksichtigung zum Mindesten als Gegenstand der Diskussion der Erwägung wert sein dürfte:

1) Es hängt mit der alten, noch ursprünglich von Ueberweg getroffenen Einrichtung zusammen, daß die Darstellung nicht eigentlich den Charakter einer einheitlichen, organisch verlaufenden Behandlung der maßgebenden Probleme trägt. Gegen die jetzt von Praechter getroffene Einteilung in a) Die vorattische Philosophie, b) Die attische Philosophie, c) Die hellenistisch-römische Philosophie wird man nichts einwenden können, wenn man die Eigentümlichkeit des vorliegenden Lehrbuches und seinen Zweck im Auge behält. Trotzdem wäre es wünschenswert, wenn bei der allgemeinen Kennzeichnung der griechischen Philosophie (§ 9 S. 37—50) die große Linie der Probleme energischer und systematischer herausgearbeitet würde. Der außerordentliche Reichtum der Einzelausführungen und die an sich bewunderungswürdige Ausbreitung des Materials lassen auf der anderen Seite die deutliche, am besten einem besonderen, zusammenfassenden Paragraphen zuzuteilende Hervorhebung des Ganges der philosophischen Entwicklung empfehlenswert erscheinen. Was in dieser Beziehung in den §§ 10, 26 und 54 a geboten wird, darf nur als eine wertvolle Vorarbeit für eine solche straffere, die einzelnen Problemzusammenhänge ans Licht hebende Gesamtdarstellung angesehen werden.

2) Ein Mangel ist die gar zu knappe Berücksichtigung der orientalischen

Philosophie; im ganzen nur drei Druckseiten. Hier muß m. E. eine grundsätzliche Erweiterung vorgenommen werden, zweckmäßigerweise wohl unter Heranziehung eines zweiten Fachmannes. Was P. zur Begründung dieser Außerachtlassung anführt, daß nämlich ein Einfluß der indischen auf die griechische Philosophie kaum nachweisbar ist, rechtfertigt nicht diese weniger als summarische Abfertigung der orientalischen Philosophie. Denn abgesehen davon, daß die Frage dieses Einflusses noch recht ungeklärt ist, so stellt die orientalische Spekulation auf alle Fälle eine selbständige und hochbedeutende philosophische Größe dar, die eingehende Berücksichtigung verdient. Verwiesen sei nur auf das von Hinneberg bei Teubner herausgegebene ausgezeichnete Sammelwerk: *Die Kultur der Gegenwart*, wo in dem einzigen, der Geschichte der Philosophie gewidmeten Band von 543 Seiten der orientalischen Philosophie etwa 80 Seiten eingeräumt sind, während der 'Ueberweg' für die Darstellung der Geschichte der Philosophie über vier starke Bände verfügt.

3) Ein grundsätzliches Bedenken möchte ich gegen die im 1. Paragraphen gebotene Begriffsbestimmung der Philosophie aussprechen. Ein jeder, der sich in historischer oder in systematischer Absicht mit der Philosophie beschäftigt, weiß, wie überaus schwer eine solche Begriffsbestimmung ist. Diese sachlich höchst beachtenswerte und interessante Schwierigkeit ergibt sich aus der Komplikation und Antinomik im Begriff und in der Struktur der Philosophie. Wenn aber P. definiert: die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien, so ist diese Bestimmung entschieden zu eng und zu locker. Denn erstens ist der Ausdruck: Prinzipien schon an sich zu vieldeutig, als daß man ihn ohne Zusatz lassen könnte. Zweitens ist die Philosophie Wissenschaft von den Prinzipien in einem bestimmten Sinne, d. h. im Sinne einer bestimmten Erfassungsart dieser Prinzipien auf Grund einer bestimmten Methode; und die wenigstens allgemeine Angabe der für die Philosophie charakteristischen Methode ist in einer solchen Begriffsbestimmung unerlässlich. Drittens genügt jene Begriffsbestimmung auch aus dem Grunde nicht, weil sie die weltanschauliche Tendenz und Bedeutung der philosophischen Spekulation, ihr Hinstreben sowohl zu einer Weisheitslehre und zu einer Lehre von der richtigen Lebensführung, als auch zur praktischen Bewährung einer solchen Lebensführung außer Acht läßt. Dabei ist doch dieses Streben gerade für wichtige Perioden der griechischen Philosophie von entscheidender Bedeutung. Viertens bleibt der für alle philosophischen Bemühungen grundlegende und wegweisende Gedanke der Einheit und Systematik der Erkenntnis und Wissenschaften, ihre Zusammenfassung durch ein übergeordnetes Prinzip in jener Begriffsbestimmung unberücksichtigt.

4) Ich würde für die Milderung jener tadelnden Bemerkungen plaidieren, die den gewaltigen, von Pr. auch in gewissem Umfang anerkannten Verdiensten Hegels um die geschichtsphilosophische Erfassung der großen Epochen des Geisteslebens der Menschheit zuteil werden (S. 11). Was die Philosophie der Geschichte Hegel verdankt, ist von so grundlegendem Wert, von so großer Fruchtbarkeit und Tragweite, daß gewisse Härten dieser Konstruktion mit in Kauf genommen werden können, weil sie mit zum Wesen jeder Systematik gehören. Daß Hegels „Schematismus viel Unheil gestiftet“ habe, erscheint mir gegenüber der positiven Förderung der Geschichtsphilosophie durch jenen Schematismus eine zu abschreckende Kennzeichnung des Tatbestandes (vgl. auch S. 5*). — Im Zusammenhang mit diesem Hinweis möchte ich für eine Verstärkung der Anerkennung eintreten, die dem wirklich hervorragenden Werk von Joh. Ed. Erdmann, *Grundriß der Gesch. der Philosophie* gewidmet wird (S. 6*). Sehr schön und treffend dagegen ist die Würdigung der Zellerschen Leistung, deren Vorzüge und Schwächen knapp und sicher hervorgehoben werden (S. 26*). Ist es nicht aber doch zu viel gesagt, dem Werk von Zeller „die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick“ nachzusagen? Dringt Zeller wirklich bis zu den letzten Wurzeln des philosophischen Gedankens vor?

5) Eine der beherrschenden Fragen für alle Darstellungen der griechischen Philosophie bezieht sich auf das Problem der Plato-Interpretation, ein Problem, das jetzt fast ganz und gar an die Stelle der jahrzehntelang mit der größten Emsigkeit betriebenen Untersuchung der Echtheit und der Reihenfolge der Pla-

tonischen Schriften getreten ist. Es handelt sich um die Entscheidung darüber, ob der Begriff der Idee mehr im ontologistischen Sinne oder mehr im erkenntnistheoretischen und methodologischen Sinne aufzufassen sei. Diese Streitfrage ist in erster Linie durch P. Natorps Buch: *Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig 1903) in Fluß gekommen, in dem Natorp mit großartigem Scharfsinn und in echt philosophisch-dialektischer Methode die logische Bedeutung der Ideen verfißt. Wenn nun Pr. schreibt: „Letzten Endes ist der Grund der logischen Umdeutung der Ideenlehre“ in Bemerkungen zu suchen, die Lotze in seiner Logik getan hat, so stimmt dieser Hinweis nicht ganz. Denn man kann einen noch viel bedeutenderen Vertreter der logizistischen Auffassung der Ideen nennen. Es ist Kant, der zwei Mal und zwar in sehr markanten Ausführungen jene Umdeutung vorschlägt, in der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft und in der kleinen Schrift: *Ueber einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. — Praechter stellt sich nun im großen und ganzen auf die Seite der Vertreter der ontologistischen Auffassung (S. 278 ff., 299, 338 und 341). Und zwar begründet er seine Entscheidung durch die Berufung auf die Autorität des Aristoteles. „Ein Hauptindiz gegen Natorps Deutung ist der Bericht des Aristoteles Wenn irgendwo so liegt bei Aristoteles die Entscheidung der Ideenfrage. Er vertritt uns die mit den veröffentlichten Dialogen parallel gehende zweite Quelle für die Kenntnis der Lehre Platons, den mündlichen Unterricht. Dieser verdiente vor der schriftlichen Lehrübermittlung den Vorzug, da er Mißverständnissen weniger ausgesetzt war.“ Hier stock' ich schon! Weiß nicht jeder akademische Lehrer aus zahlreichen Erfahrungen, daß auch der Vortrag, und selbst der klarste, gegen Mißverständnisse nicht gefeit ist? Aber weiter: Wer gibt uns eine hinreichende Bürgschaft dafür, daß gerade Aristoteles in völlig einwandfreier Weise befähigt war, den Sinn der Ideenlehre adaequat zu begreifen? Zeigt sich Aristoteles nicht in sehr wichtigen, garnicht zu übersehenden Beziehungen als ein von dem Platonischen abweichender philosophischer und geistiger Typ? Man erwäge nur einmal die Verschiedenheit des Interesses beider Philosophen gegenüber der Mathematik. „Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologen angesehen werden“, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft. Es ist aber ein Merkmal der Empiristen aller Zeiten und Völker, daß sie auf Grund ihrer Geisteshaltung ideelle Werte nicht anders als in substantialistischer Weise aufzufassen vermögen, um dann von dieser Auffassung aus eine Kritik jener Werte zu versuchen. Lockes unzutreffende Charakteristik und Interpretation der Substanzidee ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Und nun ist es beachtenswert, daß auch Aristoteles der Philosophie Platons innerlich als Kritiker gegenüberstand. Inbezug auf diesen Punkt gibt Pr. selbst eine interessante, die Authentizität der Aristotelischen Darstellungen jedoch stark einschränkende Charakteristik vom Wesen des Stagiriten. „Er — Aristoteles — berichtet vorzugsweise als Kritiker — nämlich über die früheren Philosopheme — aber eben deshalb sind auch seine Angaben nicht überall unbedingt zuverlässig, besonders da er an fremde Lehren den Maßstab seiner eigenen Grundbegriffe legt“ (S. 19). Mit dieser m. E. durchaus zutreffenden kritischen Kennzeichnung des Aristoteles mindert Pr. aber in recht erheblichem Maße die Zuverlässigkeit und die Objektivität seines Gewährsmannes. Lotzes, Natorps und vieler Anderer Platon-Auffassung hat ihren Grund auch nicht in dem „Empfinden moderner Philosophen“ (S. 279), sondern in sehr eingehenden Forschungen, die darauf gerichtet sind, den philosophischen Sinn des Ideenbegriffs herauszuarbeiten im Gegensatz zu der doch vorherrschend nur durch Aristoteles gestützten traditionellen ontologistischen Interpretation, von der man nicht so einfach sagen kann, sie habe „sich auch unter den neueren Platonerklärern als die herrschende behauptet“ (S. 278). Und wenn Pr. zur Stützung der ontologistischen Ideendeutung darauf hinweist, daß „die Neigung, Abstraktes plastisch zu verkörpern, tief im griechischen Wesen wurzelt“ (S. 279), so kann man mit Fug auch auf die entgegengesetzte Fähigkeit der wirklichen Philosophen aufmerksam machen, die dahin geht, ihre Kraft in der Konstruktion unsinnlich-formaler, rein logischer Gebilde zu betätigen: die Schöpfung der Mathematik und der formalen Logik sind ein Zeugnis dieser

ganz unontologischen Begabung und Tendenz. — Pr. ist übrigens keineswegs blind für die erkenntnistheoretisch-logische Seite der Ideenlehre, wie einsichtsvolle Bemerkungen z. B. auf S. 280 und 299 belegen. Da sich aber bei Aristoteles keine Erkenntnis dieser doch so unendlich wichtigen, ja der eigentlich grundsätzlich bedeutungsvollen Seite der Ideenlehre findet, so ist die bedingungslose Berufung auf ihn und sein angeblich adaequates Verständnis des Sinnes der Platonischen Leistung nicht aufrechtzuerhalten. Ceterum censeo: Die Deutungsschwierigkeiten der Platonischen Ideenlehre stellen ein Musterbeispiel für die außerordentlichen Schwierigkeiten der Deutung von Schöpfungen der Geschichte überhaupt dar. Besäßen wir eine systematisch durchgeführte Hermeneutik, deren Schaffung eine der wichtigsten Aufgaben aller philosophischen Theorie und Grundlegung der Geschichte ist, dann hätten wir diejenigen methodischen Hilfsmittel an der Hand, um eine Auffassung und Illustration der Ideenlehre Platons zu erreichen, die aller Einseitigkeit fernstehen.

Die Frage der Plato-Interpretation ist, wenn man sie in ihrem tiefsten philosophischen Grund und Gehalt erfährt, keine Spezialfrage, auch kein Gegenstand einer nur philologischen Auseinandersetzung. An ihr läßt sich der immanente Kampf eines der größten Denker aller Zeiten um den Begriff und Sinn der Idee, d. h. um den Begriff und Sinn des Geistes und des Philosophierens überhaupt verdeutlichen. Deshalb wäre es nicht unangebracht, für die Erörterung dieser Frage, ferner für die Darstellung der verschiedenen, gegeneinander streitenden Ansichten und für die eigene Stellungnahme ein besonderes Kapitel zu verwenden, statt diese Dinge nur als Anhang zur Inhaltsangabe des ‚Gastmahls‘ zu bringen.“—

Wenn Kant — in der Vorrede zur 2. Auflage der Kr. d. rein. Vern. — von dem „bisher noch nicht erloschenen Geist der Gründlichkeit in Deutschland“ spricht, so kann man in dem Werke Praeceptors die bewunderungswürdige Fortsetzung und damit Aufrechterhaltung dieses Geistes erklicken. Es stellt ohne Zweifel einen Höhepunkt in der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart dar.

Berlin.

Arthur Liebert.

Wichmann, Ottomar, Dr., Privatdozent an der Universität Halle, *Platon und Kant, eine vergleichende Studie.* Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1920. 202 Seiten.

In W.s Buche liegt eine für den Kant- wie den Platonforscher gleich interessante Behandlung des Themas Platon und Kant vor, die von der Marburger Einstellung abweicht und sich ihr in vielen Stücken ausdrücklich entgegenstellt. Jede Kritik der Marburger Platondeutung pflegt auf die Züge des Platonismus hinzuweisen, die bei der kritizistischen Auffassung völlig ausfallen. Sie innerhalb der platonischen Gedankenwelt zu sehen ist nicht schwer. W. faßt aber seine Aufgabe anders; er will die neukantische Deutung mit ihren eigenen Waffen treffen und eine viel weitergehende Übereinstimmung zwischen Kant und Platon feststellen; er will also implicite die Marburger Kantausdeutung als ebenso unzureichend für Kant wie für Platon erweisen. Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß die Diskussion in der philosophischen Sphäre bleibt, von der aus die Marburger Deutung allein getroffen werden könnte.

Die Kantauffassung, die W. sich zurechtgelegt hat, legt größeren Wert auf die praktische Vernunft und die Probleme der Urteilskraft; die Kantische Naturphilosophie ergibt überraschende Übereinstimmungen mit Platon (vgl. das V. Kapitel W.s); W. argumentiert zwar im wesentlichen mit den drei Kritiken, er findet aber (S. 196 Anm.: „hier nennt auch Kant“ [Platon Druckfehler] „die Materie den Raum“) „wörtlicherer verblüffendere“ Anklänge im Opus postumum, in dem er die seiner Meinung nach wesentlicheren metaphysischen Tendenzen am reinsten ausgesprochen findet. W. zieht die Parallelen mit einer ausgebreiteten Belesenheit in Kants und Platons Schriften; den letzteren sucht er in gründlicher eingehender Interpretation einen neuen Sinn abzugewinnen. Die Gesamtauffassung Platons, zu der er gelangt, ist ein eigentümlicher Agnostizismus. Wenn nach Dilthey alle Metaphysik von dem Skeptizismus als ihrem Schatten begleitet wird,

so ist W.s Auffassung der Schatten zu der ehrlich metaphysischen Deutung Wilamowitz', mit der W. sich eingehend auseinandersetzt. Der Zielpunkt der platonischen Philosophie ist nach W. (S. 52) „unbedingtes, voraussetzungsloses Wissen“. W. legt aber den höchsten Nachdruck auf die geforderte Rechenschaft, die er in „begrifflichem“ Sinne versteht. Dieses Ziel ist nach W. nicht in dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmäßigkeit erreicht (Marburger), auch nicht unerreichbar (Wilamowitz) sondern noch nicht erreicht, aber erreichbar (S. 45). Indem W. durchgängig die skeptischen Bemerkungen, die Platon dem Sokrates in den Mund legt, als maßgebend für Platons eigene Stellungnahme ansieht, interpretiert er aus den Werken der Reifezeit den Gedanken heraus, daß später einmal eine größere Annäherung an das Ziel begrifflicher Erfassung der Idee zu fordern ist. Da dies tatsächlich nie erfolgt, auch der im Sophistes und Parmenidos erfolgende „neue Anlauf, Gewißheit über Sein und Wert zu erlangen, (S. 144) mit einem unzweideutigen Fehlergebnis“ schließt (S. 109), so ist nach W. die letzte Phase der Entwicklung ein resigniertes Zurückkehren zu der früheren Position etwa des Phaidon, ein Zurückweichen in die Ausgangsstellung nach gescheiterter Schlacht (S. 145). Im Timaios hat zwar „die Forderung der Gewißheit ihre Schwungkraft verloren“ (171), aber sie bleibt bestehen, und „der religiöse Glaube soll keinen Ersatz bieten für das *λόγον διδόναι*“. Hinsichtlich der als Wissenschaft zweiten Ranges aufgefaßten Naturerklärung setzt W. seine bereits früher (Kantstud. Erg.-Heft 40) entwickelten Gedanken fort und vertieft sie durch interessante Parallelen zur Kritik der Urteilskraft.

Der Wert des Buches liegt in der Fülle neuer Probleme, die es stellt. Durch W.s Darstellung wird die Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Idee, die Notwendigkeit genauerer Abgrenzung des Psychologischen und Logischen in der platonischen Intuition (cf. S. 51 Anm. 1) in ihrer ganzen Schwierigkeit fühlbar. Wenn W. (S. 139) erklärt, daß jeder Begriff, sobald man ihn „rein“ auffaßt, zur Idee und folglich begrifflich nicht erreichbar wird, so sieht man deutlich, daß in der scheinbaren Resignation Platons logische Motive auftauchen, die zu einer weiteren Fassung des „Begriffes“ drängen. Hätte W. um den Sinn und das Wesen des platonischen Logos mit derselben Genauigkeit sich bemüht wie um den Sinn des „Seins“ (S. 113–115) — solche Bedeutungsanalysen helfen weiter und sie allein führen zu einem Verständnis Platons — so wäre der Sinn seiner Darstellung noch klarer herausgekommen. So aber nähert sich W. gelegentlich der Auffassung der Idee als einer Aufgabe, ohne doch die Konsequenzen, die sich daraus für ihre Bedeutung und für den Seinsbegriff ergeben, zu ziehen. Merkwürdig ist, daß W. manche sehr ernste Probleme ganz peripherisch behandelt, wie die Methexis, die Gemeinschaft der Ideen. Freilich stehen bei W. die obersten Ideen, das Gute, das Sein so sehr im Vordergrund, daß alle die Fragen zurücktreten, die erst mit einer Vielheit der Ideen brennend werden. Aber die Tatsache, daß eine solche Auffassung sich durchführen läßt, verdient Beachtung. Ueberhaupt ist alles, was W. behauptet, in einer eingehenden wirklichen Kenntnis Platons begründet, er versucht, zu interpretieren. Darum ist auch jeder Anstoß, den man nimmt, ein Fingerzeig auf Tatsachen, die der Erklärung bedürfen. Darin sehe ich die Bedeutung des Buches.

Breslau.

Julius Stenzel.

Apelt, Otto, Platons Briefe übersetzt und erläutert. Der Philos. Bibliothek Band 173. Leipzig 1918. Verlag von Felix Meiner. 154 S. 8°. 4,40 Mk.

Die Uebersetzung der Briefe Platons ist schon aus dem Grunde verdienstlich, weil von den drei bisherigen Uebersetzungen (Schlosser 1795, Müller-Steinhart 1859, Wiegand 1859) die zweite nicht einzeln, die erste und dritte überhaupt nicht mehr zugänglich ist. Die Einleitung gibt über die Geschichte der Briefliteratur im Altertum und über die Echtheitsfrage der Platonbriefe ausführliche Auskunft. Apelt tritt für die unbedingte Echtheit der Sammlung ein und zwar mit jenen guten, allgemeinen Erwägungen, die alle, die lernen wollen, in den letzten Jahren genötigt haben umzulernen. Spezielle neue Argumente bringen weder die Einleitung noch die reichen, 34 Seiten langen Anmerkungen, aber es

sind genug Stellen bezeichnet, an denen der, der auf positive Echtheitsbeweise hinauswill, ansetzen kann. Und dieser bedarf es in der Tat! Es ist nicht richtig, daß der Beweiszwang, wie Apelt meint, nur auf der Seite derer ist, die die Unechtheit vertreten. Wer sich in so verdächtiger literarischer Gesellschaft befindet, wie Briefe es sind, muß sich legitimieren können. Aber das können gewisse Teile der Sammlung auch. Ich glaube, am schlagendsten ist Ep. VII, 342 f.: Name, Begriff als Wort, empirisches Abbild, wissenschaftliche Erkenntnis, Idee, so führt Platon aus, sind die fünf Punkte, die für jedes Objekt unterschieden werden müssen. Das ist in leicht verständlicher Form und doch in ganz original durchgedachter Fassung die Lehre seiner konstruktiven Dialoge, daß die sinnlichen Objekte genau die Mitte halten zwischen Nichtsein und Sein, und daß es von jenen zu diesen eine Reihe von Zwischengliedern gibt. Das kann nur Platon geschrieben haben, denn im Altertum hat niemand diese seine Lehre recht verstanden. — Die Uebersetzung ist von der gleichen musterhaften Klarheit des Ausdrucks und Gedankens und von derselben Zuverlässigkeit in der Uebersetzung wie alle übrigen Bände des Werkes, das nunmehr in sechzehn Bänden vorliegt.

Berlin-Friedenau.

Ernst Hoffmann.

Aristoteles, Kategorien (Des Organon erster Teil). Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. **Eugen Rolfes**. Der philosophischen Bibliothek Bd. 8. Leipzig 1920. Verlag von F. Meiner. 8°. 86 Seiten. Preis broschiert 10 Mk.

Aristoteles, Perihermenias oder Lehre vom Satz. (Des Organon zweiter Teil.) Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. **Eugen Rolfes**. Der philosophischen Bibliothek Band 9. Leipzig 1920. Verlag von F. Meiner. 8°. 42 S. Brosch. 6,25 Mk.

Mit diesen Uebersetzungen der beiden ersten Teile des aristotelischen Organon kommt Rolfes sicher einem verbreiteten Bedürfnis entgegen: Werden doch hierdurch philosophische Werke vermittelt, die für die Beurteilung der ganzen mittelalterlichen Philosophie von allererster Bedeutung sind. In diesem Sinne ist es auch wertvoll, daß den Kategorien eine Uebersetzung von Porphyrius Einleitung in die Kategorien vorangeht, in der die für das Mittelalter so entscheidende Formulierung des Universalienproblems sich findet. Die gewiß nicht einfache Aufgabe, Aristoteles sinngetreu in ein lesbares Deutsch zu übertragen, hat Rolfes auch hier wieder mit Gründlichkeit und Geschick zu lösen gesucht, wenn auch einzelne Schwierigkeiten bleiben. Eine solche findet sich z. B. in Kap. 7 der Kategorien: Im Griechischen wird das Verhältnis zweier korrelativer Begriffe wie „Flügel“ und „Geflügeltes“ (zum Flügel gehört ein Geflügeltes und zum Geflügelten ein Flügel) einfach durch den Genitiv voll ausgedrückt, während im Deutschen der Genetiv einen solchen Sinn nicht anzeigt. Wenn nun Rolfes als veranschaulichendes Beispiel solchen korrelativen Verhältnisses übersetzt: „So ist z. B. der Flügel Flügel des Geflügelten“, so ist im Deutschen der Sinn des korrelativen Verhältnisses keineswegs zum Ausdruck gebracht. Man könnte im Deutschen an dieser Stelle ebenso „Flügel des Vogels“ sagen, obwohl doch nach Aristoteles zwischen „Flügel“ und „Vogel“ ein solch korrelatives Verhältnis nicht besteht. Es zeigt dies Beispiel, mit welchen Schwierigkeiten die Aristotelesübersetzung zu kämpfen hat, da im Deutschen ein sprachlicher Ausdruck für das korrelative Verhältnis fehlt. Vielleicht: „So ist z. B. der Flügel Flügel (als Korrelat) zum Geflügelten.“ Diese Schwierigkeit wiederholt sich in noch stärkerem Maße in Kap. 8 auf S. 56. — In der Uebersetzung des Perihermenias ist auf S. 11 der Ausdruck „jedes von beidem, was“ mindestens sehr mißverständlich, das griechische *ὁποσποσόν* bedeutet „jedesmal das von beidem, was“. Auf S. 15 ist Aristoteles' Wendung: „niemals zu gleicher Zeit noch in Bezug auf dasselbe wahr sein“ zu stark zusammengezogen in „niemals von demselben Subjekte wahr sein“. Auf S. 22 hat *ἀναγκαῖον* einen falschen Akzent.

Eins freilich darf hier nicht übergangen werden: daß Rolfes in der 16. Anmerkung in den Kategorien (S. 81) eine merkwürdige Auffassung vom „Kantschen Idealismus“ vertritt. Darin, daß Aristoteles das Dasein des Sensiblen unabhängig

und vor der Wahrnehmung behauptet, sieht Rolfes eine im Voraus erfolgende Verurteilung des Kantschen Idealismus. Demgegenüber muß die ziemlich bekannte Tatsache festgestellt werden, daß 1) Kant dem Raum und der Zeit empirische Realität zuspricht, 2) daß er, selbst soweit er Raum und Zeit als Form behandelt, dennoch diesem Formalen stets das „Materielle der Empfindungen“ gegenüberstellt. Während man also nach Rolfes annehmen müßte, Kant habe den Realgehalt in der Empfindung geleugnet, setzt der Kantische Formalismus gerade in die Empfindung den Realgehalt. Ähnliche, das Wesen der Kantischen Philosophie vollständig verkennende Äußerungen finden sich übrigens auch in den Anmerkungen Rolfes' zur Metaphysik. (Anm. 9 z. Buch X: „Kant, der . . . bezüglich der sensiblen Welt unsicher zwischen Realismus und Idealismus hin- und herschwankt“, Anm. 28 zum IV. Buch wird schlechthin vom „Kantschen Subjektivismus“ gesprochen“.)

Halle.

Ottomar Wichmann.

Wittmann, Michael, Prof. d. Philosophie in Eichstätt, Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht. Regensburg 1920 März. 8°. XX u. 355 S.

Die vorliegende Untersuchung kommt einem dringlichen Bedürfnis entgegen. So groß die Zahl der monographischen Arbeiten über Teile der aristotelischen Ethik ist, so sehr vermißte man bisher eine eingehende Erforschung der aristotelischen Ethik als eines Ganzen und ihr allseitig begründetes Hineinstellen in die historischen Zusammenhänge, aus denen sie erwachsen ist (V—XIV).

W. unternimmt es nun, den inneren Aufbau der ethischen Gedankenwelt des Aristoteles klar zur Anschauung zu bringen und dabei Abhängigkeit wie Originalität der Gedankenführung, ihre geschichtlich bedingte Besonderung wie den in ihr steckenden allgemein menschlichen Kern herauszuschälen: Ausgehend von einer durchsichtigen Kennzeichnung der Eigenart antiker Problemstellung auf ethischem Gebiete, insbesondere von der Hervorhebung ihres pragmatischen („praktischen“) Charakters weist der Verf. auf den Gedanken des letzten Zieles als den Kristallisationskern der aristotelischen Bemühungen auf ethischem Gebiete hin. Die „Glückseligkeit“, die als dieses letzte Ziel bestimmt wird, hat bei Aristoteles nicht einen eudämonistischen, sondern einen ausgesprochen teleologischen, näherhin ethischen Charakter, der seinen Richtpunkt nicht in dem „höchsten Gut“ der platonischen Metaphysik, sondern in dem immanent bestimmten Lebenszweck findet, wenigstens sofern der aristotelische Gedankengang von rein ethischen Gesichtspunkten geleitet wird. Die Tugendlehre ist somit der wichtigste Bestandteil der Ethik als Glückslehrslehre, und zwar wird, wenigstens implizite, die sittliche Tugend als spezieller Grund der Glückseligkeit angesehen (S. 1—42).

So versteht es sich von selbst, daß der Darstellung der aristotelischen Tugendlehre der größte Raum zugewiesen wird (S. 43—240): Das Originelle bei Aristoteles erblickt W. in der Bestimmung, daß die Tugend die vernunftgemäße Haltung und Verfassung der Gesamtpersönlichkeit ist. Besonders instruktiv ist die Umgrenzung der Funktion des „*ἀρετὴς λόγος*“ im Unterschied zur „*φρόνησις*“ sowie die überzeugende Herausstellung der für das Verständnis des aristotelischen Systems wichtigen Mehrdeutigkeit der „*φρόνησις*“, die bei A. nicht nur sittliches Denken, sondern sittliche Gesinnung bedeute (S. 55—97). Die Zergliederung der Begriffe des „*ἐνόνσιον*“ und der „*προαίρεσις*“ führt uns in die vielumstrittene aristotelische Freiheitslehre ein (S. 97—143, auf S. 116 Z. 12 v. u. muß es offenbar „unfreiwillig“ heißen!). W., der diesem Problem eine besondere Monographie zu widmen beabsichtigt, stellt sich ganz entschieden auf den Standpunkt, daß A. sich bewußt gegen den sokratischen Determinismus gewandt hat und „den Ruhm in Anspruch nehmen“ kann, „zum ersten Mal den Versuch zu einer Definition und Theorie der Willensfreiheit unternommen zu haben“. Bekanntlich hat R. Löning in seinem Buch „Die Zurechnungslehre des A.“ (1903) den entgegengesetzten Standpunkt eingenommen. Das Kapitel über „die Tugend in ihrer Beziehung zum Gefühlsleben“ (S. 143—173) bietet dem Verf.

Gelegenheit, darzutun, wie A. bestrebt ist, den einseitigen sokratischen Intellektualismus zu überwinden, ohne damit einer hedonistischen Auffassung zuzuneigen. „Der aristotelische Tugendbegriff ist intellektualistisch und ästhetisch zugleich“ (S. 178), und er ist mehr als das, weil beide Momente sich dem obersten Ziele, der höchsten Vollkommenheit der menschlichen Gesamtnatur, unterordnen (vgl. S. 181 f.).

Die Darstellung der „besonderen Formen der Tugend“ nach A. (S. 183 bis 245), aus der besonders die klärenden Ausführungen über den Gerechtigkeitsbegriff (S. 208 ff.) hervorgehoben sein mögen, zeigen uns den Stagiriten als Vertreter einer im Grunde optimistischen Lebensstimmung, die aber gezügelt und veredelt wird durch die Hervorhebung des Pflichtgedankens und durch den hellenischen Sinn für Maß und Ordnung.

Ihre Probe hat die aristotelische, wie jede Ethik in der Stellungnahme zum Lustbegriff zu bestehen. A. hat sich darüber an verschiedenen Stellen und anscheinend nicht in übereinstimmender Weise ausgesprochen. Der Verf. sucht kritisch die einzelnen Abschnitte zu zergliedern (S. 246—307) und legt dar, daß A. seiner grundlegenden Einschätzung der Lust nie untreu geworden ist. Die scheinbaren Unstimmigkeiten erklären sich aus der verschiedenen Einstellung, die dem jeweiligen Gedankenzusammenhang entspricht.

In einer Schlussbetrachtung (S. 308—322) sucht W. insbesondere die schließliche Einmündung der aristotelischen Ethik in intellektualistische Bahnen (vgl. 315 f.) mit der bisherigen rein ethisch orientierten Gedankenrichtung auszugleichen, was allerdings nach seinem eigenen Eingeständnis nicht vollkommen gelingt.

Ob in der Tat der aristotelischen Ethik uneingeschränkt der „Charakter der systematischen Geschlossenheit“ zugesprochen werden darf, muß danach wohl dahingestellt bleiben. Daß es W. gelungen ist, den Willen zum System auch in den ethischen Schriften des A. als richtunggebend zu erweisen, ist zuzugeben. Möge deshalb das klar und gründlich verfaßte Werk, dessen Ziel es ist, unzweideutig auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Aristoteles auch für die moderne, im wesentlichen an Kant orientierte Ethik hinzuweisen, die Beachtung finden, die es vollauf verdient!

Braunsberg, Ostpr.

B. W. Switalski.

Ehrle, Franz S. J., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 6. Heft.) gr. 8°. 32 S. Freiburg i. Brsg. (Herder) 1918. Preis 1 Mk.

Die Scholastik ist ein historischer Begriff. Hervorgegangen aus einer Vereinigung der aristotelischen Philosophie mit dem besonderen Lehrgehalt des Christentums, gipfelt sie historisch in dem Werke des Thomas von Aquin. Die historische Entwicklung wird kurz skizziert, ohne über eine ganz allgemeine Charakterisierung hinauszugehen. Wesentlich ist dem Verfasser die neuere und neueste Scholastik. Die neuere Scholastik beginnt nach ihm mit dem 16. Jahrhundert. Die im Gefolge der Reformation auftretende Reform im Katholizismus bringt theoretisch ein Zurückgehen auf die Scholastik; ihre Erneuerung trägt deutliche Spuren des Humanismus an sich. Gekennzeichnet ist sie durch die Tätigkeit des Dominikanerordens und des neuerstandenen Jesuitenordens, der von keinerlei Tradition belastet mit einer gewissen Vorurteilslosigkeit an die Probleme heranging. Die Erneuerung der Scholastik, die als neueste Scholastik gelten kann, fällt in das ausgehende 19. Jahrhundert, zeitlich etwa zusammen mit der Entstehung des Neukantianismus; sie steht im Zeichen des Rückgangs auf Thomas von Aquin; doch verlangt sie eine durchaus kritische Sichtung des vorhandenen Materials und versucht eine Berücksichtigung der gesamten gegenwärtigen Philosophie, vor allem wohl des erkenntnistheoretischen Realismus, wie denn ein Vertreter des Thomismus, Grabmann, Kulpes Realismus in seinem Verhältnis zur Scholastik monographisch behandelt hat. Hinweise auf die Literatur ergänzen die

Ausführungen und machen sie zu einer brauchbaren Orientierung für weitere Kreise, als welche die kleine Schrift auch gedacht ist.

Heidelberg.

Friedrich Kreis.

Wundt, Max, Professor an der Universität Jena, Plotin, Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. Erstes Heft. Verlag Alfred Kröner 1919.

Wundts Schrift ist skizzenhafter Art, behandelt Plotins Schrifttum, insbesondere dessen allgemeinen Charakter und die Unterscheidung dreier Zeitabschnitte, weiter Plotins Verhältnis zu Gallien und endlich Plotins Evangelium. Die Schrift ist außerordentlich anregend, kann aber, wo keine genaue Kenntnis Plotins vorliegt, zu Mißverständnissen führen. Ich möchte aus diesem Grunde meine abweichende Ansicht, die auf eingehender Durchforschung des Materials beruht und deren genaue Begründung ich an anderer Stelle gebe¹⁾, hervorheben.

Plotin ist der systematischste Denker des Altertums und frühen Mittelalters. Diesen Satz möchte ich der Behauptung Wundts entgegensetzen, daß alle Versuche, ein System des Plotin herauszuarbeiten, dem eigentümlichen Charakter dieser Schriften unangemessen seien. Bewiesen wird mein Satz dadurch, daß 1) allen Abhandlungen Plotins ein und dieselbe, sich allmählich ausbildende und dann wieder zurückbildende Reihe von wenigen Grundbegriffen zugrundeliegt, daß 2) die einzelnen Disziplinen wie Aesthetik, Ethik, Kategorienlehre in besonderen Untersuchungen behandelt werden, daß 3) sogar eine eigene Methode der Ableitung der Begriffe entsteht und daß sich endlich das System tatsächlich aufweisen läßt. Das Neue Plotins (Wundt S. 2) liegt darin, daß er das alexandrinische Weltschema, welches Gott und Materie durch eine Reihe von Zwischenstufen verbindet, im Abstiege die Welt erzeugt, im Aufstieg den Menschen erlöst, zur Grundlage eines Systemes macht, es dadurch innerlich umgestaltet und eine Reihe neuer Begriffe in ihm ausbildet. Er ist der philosophische Höhepunkt in einer von Philo ausgehenden, über tausendjährigen Entwicklung, der größte Denker des frühen Mittelalters, wenn wir dieses mit der Wende der Zeitrechnung beginnen.

Wenn man das System — wohl gemerkt, das sich entwickelnde, lebendige, in keinem Augenblick starre System — leugnet, so begibt man sich damit auch einer genaueren Einsicht in die plotinische Entwicklung. Denn die von W. als das einzig Mögliche hingestellte Einzelanalyse der Schriften ist Voraussetzung, aber nicht das Ziel; gerade die von Hegel schon gerügte, häufige Wiederholung der (scheinbar) gleichen Gedanken erfordert eine zusammenschauende Betrachtung. Wenn man aber die einzelnen Schriften analysiert, so darf man dabei nicht ohne weiteres das Resultat Jaegers, daß die aristotelischen Schriften zur Verlesung in der Schule bestimmte Logoi sind, auf sie übertragen (S. 3). Denn eine eingehende Untersuchung ergibt, daß sich im plotinischen Werk auch Unterredungen der Schule, ja selbst von Schülern verfaßte Schriften finden; es braucht sich keineswegs bei allen um Vorlesungen zu handeln, und wenn es solche sind, so bleibt die Frage, ob von ihm oder seinen Schülern aufgezeichnet, bestehen. — Die Unterscheidung dreier Zeitabschnitte ist unzweifelhaft richtig, sie ist schon von Porphyre empfunden, wenn es auch nicht angeht, den Schnitt zwischen der zweiten und dritten Periode so zu legen, wie er und W. es tun. Daß die von W. zugrundegelegte Chronologie nicht stimmt, ersieht man aus der Bemerkung, daß „die 10. (genauer 9) Jahre, die Zeit von 253—262, das 50.—59. Lebensjahr des Plotin bedeuten“, und weiter daraus, daß die Jahre 262—68 als 6 Jahre gezählt werden. Die ganze Darstellung der Entwicklung erscheint aber dadurch in falschem Bild, daß die porphyrische Reihenfolge als die historische zugrunde gelegt wird, was sie nicht ist, wie sich beweisen läßt. Auch die Charakteristik der einzelnen Perioden trifft m. E. nicht ganz zu. „Aufs Ganze gesehen“, heißt es S. 28, „ist die erste Periode platonisch gerichtet, die zweite aristotelisch, die

1) Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig, Meiner. 1921.

dritte stoisch“. Die erste geht sowohl von Plato wie von den Mysterien aus, führt aber in dem Begriff des Einen und in dem Willen, die anderen Grundbegriffe aus ihm abzuleiten, über Plato hinaus. Die zweite ist so wenig aristotelisch, daß sie sich mit Aristoteles vielmehr auf das schärfste auseinandersetzt und nur einzelne seiner Begriffe in völlig umgebildeter Form aufnimmt; sie steht dem alexandrinischen Weltschema und damit Philo und der Gnosis unendlich viel näher, indem sie von beiden angezogen und abgestoßen wird. Die dritte endlich setzt sich wohl mit stoischen Problemen auseinander, aber ebenso mit dem Parsismus, der Astrologie und dem Christentum. Wenn im einzelnen auf die Unterscheidung des unteren und oberen Weges des Aufstieges großer Wert gelegt wird, so scheint mir das nicht ihrer tatsächlichen Bedeutung zu entsprechen. I 3 enthält so wenig Plotin eigentümliche Gedanken, daß es sich fast ganz in stoische und platonische Bestandteile zerlegen läßt und man beim letzten Kapitel füglich an seiner Echtheit zweifeln kann; man darf es daher wohl kaum als Programm der plotinischen Schule bezeichnen (S. 12). Daß V 1 älter ist als I 3 (S. 12) ist ausgeschlossen, da I 3 den Begriff des Einen noch nicht kennt, der in V 1 im Mittelpunkt steht. Ferner erscheint mir unbegründet, was S. 15 von einem Lehrplan in den ersten Schriften und von der zufälligen Entstehung der späteren gesagt wird. Am eingehendsten werden die Schriften der dritten Epoche besprochen, und diese ist daher am besten charakterisiert.

Das Verhältnis Plotins zu Gallien zur Diskussion gestellt zu haben, ist ein Hauptverdienst der Schrift. Aber daß der Denker in Platonopolis für den Kaiser habe Soldaten heranziehen wollen, klingt unglaublich, denn kriegerisch ist seine Philosophie, die sich nach ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit sehnt, nicht. Von der politischen Tugend wird mit Verachtung gesprochen.

Auch daß nach einer Spiegelung von Zeitereignissen in Plotins Schrifttum gesucht wird, ist neu und anregend. In V 5, 3 kann eine Reminiszenz an Galliens Jubiläumsfestzug vorliegen, aber die Ausdeutung von I 5, 10 (S. 42) ist nicht überzeugend. Daß der Kaiser Plotin zum Schreiben veranlaßt habe, erscheint mir unwahrscheinlich (S. 43), daß sein Ende auf den Zustand der Schule eingewirkt hat, dagegen sehr wohl möglich.

Mit der Auffassung W.s von dem sogenannten Evangelium Plotins werde ich mich an anderer Stelle auseinandersetzen und möchte hier nur noch auf Einzelheiten aufmerksam machen. — Die schwer verständlichen Ausdrücke des Schlusses der vita des Porphyrius *κεφάλαια, ὑπομνήματα, ἐπιχειρήματα* werden unter dem Ausdruck „Erklärungen“ zusammengefaßt, während man sich fragen könnte, ob sich nicht Reste von ihnen im überlieferten Werk Plotins finden. Auch sind die *σχόλια ἐκ τῶν συνορυσίων*, von denen Amelius 100 Bücher verfaßt, kaum Erläuterungen der plotinischen Schriften, sondern vielmehr Aufzeichnungen der Diskussionen, wie sie in der Schule Plotins stattfanden (S. 3).

Alles in allem: das Buch ist sehr interessant und anregend in seinen Fragestellungen, besonders auch in der Frage der Verarbeitung und Weitergabe historisch gegebenen Materials durch Plotin, bedarf aber in seinen Resultaten einer Nachprüfung.

Berlin.

Fritz Heinemann.

Selbstanzeigen.

Alverdes, Dr. Friedrich, Privatdozent an der Universität Halle, Rassen- und Artbildung. Abhandlungen zur theoretischen Biologie. Herausgeg. von J. Schaxel. Heft 9. Berlin. Gebr. Bornträger 1921. 118 S.

Innerhalb der Deszendenztheorie ist eine Krisis unverkennbar. Das Grundprinzip einer stammesgeschichtlichen Fortentwicklung des Tier- und Pflanzenreiches ist von der überwiegenden Mehrzahl der Biologen angenommen worden, aber über kaum eine der spezielleren Fragen hat sich bisher Einhelligkeit der Autoren erzielen lassen. Ganz besonders bewirkten es die Ergebnisse der neu emporblühenden Vererbungsforschung, daß die jahrzehntelang in der Abstammungslehre anerkannten Erklärungsprinzipien von einer immer wachsenden Zahl von Autoren abgelehnt wurden. Unter Berücksichtigung der neuesten Literatur werden in der vorliegenden Abhandlung die älteren Anschauungen einer Revision unterzogen; dabei ging das Bestreben dahin, die bisher von der Erblichkeitsforschung gezeitigten Resultate nicht über Gebühr hoch einzuschätzen, wie dies heutzutage gelegentlich wohl manchmal geschieht.

Dr. Friedrich Alverdes.

Hofmann, Paul, Dr., Privatdozent a. d. Universität Berlin, Die Antinomie im Problem der Gültigkeit. Eine kritische Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Berlin und Leipzig. XVI u. 78 S. Gr. 8°. 8 Mk.

Die verschiedene Stellungnahme zu der Frage nach der Möglichkeit absolut gültiger Erkenntnis scheidet die erkenntnistheoretischen Standpunkte. Ich suche die Wurzeln dieser Stellungnahmen bloßzulegen. Der Relativismus geht von der Grundannahme aus, daß Bewußtsein und Denken (als Erlebnissen) Existenz zugeschrieben werden müsse und daß es sinnlos sei, über nicht-gedachte Denkinhalte etwas aussagen zu wollen; er sieht deshalb in der Gültigkeit eine Beschaffenheit gewisser existenter Ereignisse (oder: eine zwischen solchen bestehende Beziehung). Der Absolutismus glaubt von Existenz wie von jedem anderen Gegenstande nur insofern sprechen zu können, als sie in Urteilen gesetzt und als gültig begründet werden kann, er denkt also den Begriff der Gültigkeit als logisch konstitutiv für den der Existenz. Aus diesen unvereinbaren Grundeinstellungen, die einander gegenseitig auch nicht widerlegen können, folgen notwendig die verschiedenen Beantwortungen unserer Frage. Ich lege diesen Zusammenhang in seinen einzelnen Gliedern dar und zwar führe ich ihn durch für die vier möglichen Typen erkenntnistheoretischer Grundeinstellungen, die auch alle vertreten werden. Ich frage dann nach dem Recht beider Betrachtungsweisen. Sie ruhen auf einer Antinomie, die selbst wieder gegründet ist auf die doppelte Möglichkeit, das Verhältnis von Subjekt und Objekt vorzustellen. Der Objektivismus ordnet beide in dieselbe Reihe, indem er das Subjekt als ein den andern gleichwertiges Objekt, als ein „Ding unter Dingen“ auffaßt. Der Subjektivismus sieht dagegen in jedem Objekt eine Gegebenheit (gleichviel ob angeschaute oder gemeinte) des subjektiven Bewußtseins. Er ordnet die Objekte dem Subjekt (dem Bewußtsein) unter oder ein. Jede Weltanschauung strebt danach, eine dieser antagonistischen Betrachtungsweisen unter Ausschließung der andern allein durchzuführen. Eine volle Konsequenz ist hierin aber unerreichbar, weil nur bei Kombination beider

das Gegensatzpaar der Begriffe Erkenntnis und Irrtum einen angebbaren Sinn erhält. So muß jede Weltanschauung bewußt oder unbewußt neben der in ihr vorherrschenden die entgegengesetzte, logisch jener durchaus widersprechende Grundauffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt in irgend einer Weise mitenthalten. Die Frage, ob diese Notwendigkeit als eine psychologische anzusehen sei, kann nicht eindeutig beantwortet werden, weil sie der gleichen Antinomie entspringt wie das betrachtete Problem selbst. Es gibt deshalb keine logisch zwingende Entscheidung zwischen den Ansprüchen des Subjektivismus und Objektivismus und darum auch keine zwischen dem erkenntnistheoretischen Absolutismus und Relativismus; nur weltanschauungsmäßig können wir zu diesen Fragen Stellung nehmen. — Auch ein solches, keiner Partei rechtgebendes Untersuchungsergebnis hat Wert. Es führt praktisch zur Vermeidung unfruchtbarer Streitigkeiten und vertieft unsere theoretische Einsicht in die (logische oder psychologische) Struktur unseres Denkens. Eine solche Einsicht ist aber nicht nur für die Logik wertvoll, sondern sie kann auch genutzt werden, um typische Formungen und Entwicklungsvorgänge, die uns die Geistesgeschichte zeigt, in ihrer Gesetzmäßigkeit begreiflich zu machen.

Dr. Paul Hofmann.

Hofmann, Paul, Dr., Privatdozent a. d. Universität Berlin. *Eigengesetz oder Pflichtgebot? Eine Studie über die Grundlagen ethischer Ueberzeugungen.* Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Berlin und Leipzig. X u. 118 S. 8°. 6 Mk.

Die für unsere Begriffe von Erkenntnis und Sittlichkeit grundlegenden Ueberzeugungen wandeln sich mit den Kulturepochen. Die Gegenwart scheint eine Ethik zu fordern, in der der innerste Wille der realen, d. i. der individuellen Person zur letzten Quelle der Wertsetzungen gemacht wird. Kants Autonomieprinzip lag auf diesem Wege; einer völlig konsequent individualistischen Ethik stand aber bisher die Befürchtung im Wege, mit ihr einem schrankenlosen Egoismus verfallen zu müssen. Ich bin dagegen überzeugt, daß der individuelle Mensch in der Besinnung auf den eigensten innersten Willen alles finden und begründen kann, was sein Urteil als echt ethische oder gute Regungen bestimmen muß. Um aber die Bahn zu einer individualistischen Ethik frei zu machen, konnte ich nur versuchen, ihre Möglichkeit und grundsätzliche Durchführbarkeit zu zeigen, indem ich die verschiedenen letzten Grundlegungen ethischer Wertsetzungen überhaupt untersuchte. Das ethische Urphänomen ist der sittliche Konflikt, d. i. die eigentümliche Tatsache, daß wir dem eigenen Wollen das sittliche Urteil gegenüberstellen; die Erklärung der Möglichkeit dieses Erlebnisses und der Maßstab der Entscheidung durch das sittliche Urteil charakterisiert die verschiedenen Standpunkte. Nun ist uns der Mensch in zweifacher Weise gegeben, als ein außen mir stehendes Objekt: als ein „Du“ und in der Innenansicht als „Ich“. Sehe ich den Menschen als „Du“, so beobachte ich in ihm ein bestimmtes Handeln, das ich mir erkläre aus einer ihm natürlichen Willensanlage, dies Handeln nur beurteile ich, der Beobachter, als sittlich oder unsittlich. Da der äußere Beobachter nie die Motivation sondern stets nur den Erfolg des Willens sieht, so charakterisiert er die ursprüngliche Anlage des Beobachteten als ein Streben nach gewissen Erfolgen, und sucht auch die Brechung dieser ursprünglichen Willensrichtung durch das sittliche Urteil aus einem Erfolgstreben zu begreifen. In jedem Falle ist wie der ursprüngliche Wille, so auch der Gegenwille und die sittliche Entscheidung durch Erfolgserwägungen bestimmt. Die herrschenden Formen dieser Erfolgsethik sehen nun in der ihrer Meinung nach ursprünglich auf individuellen Lustgewinn gerichteten Anlage des Menschen das widersittliche Prinzip und in dem Streben nach überindividuellem Wohl, dessen psychologische Möglichkeit in verschiedener Weise erklärt wird, das Sittliche. — Betrachten wir dagegen das sittliche Subjekt vom Ichstandpunkt, so sind uns die ethischen Konflikte ohne den Umweg über Erfolgsbetrachtungen unmittelbar gegeben. Auch in dieser „Gesinnungsethik“ wird das Widersittliche herkömmlicher Weise aus der Natur des Individuums abgeleitet. Nun besteht m. E. die Möglichkeit, diese Herkunftstheorie

gewissermaßen umzukehren, nämlich mit einer individualistischen Gesinnungsethik („Persönlichkeitsethik“) gerade in dem Sittlichen das dem realen Individuum Eigene zu sehen, während man das Widersittliche aus oberflächlicheren, d. h. dem eigenen innersten Wesen weniger entsprechenden Regungen ableitet. — Die zwischen beiden Standpunkten entscheidende Frage würde also sein: ist der Kern des Ich individuell oder überindividuell? Die Streitfrage bleibt also unentscheidbar, nur können wir anmerken, daß auch der Subjektivismus den Kern des Ich wenn auch als „nicht-mehr-individuell“ so doch nicht als „überindividuell“ bezeichnen dürfte. So erscheint eine Persönlichkeitsethik theoretisch möglich; kann aber von ihr aus der soziale Charakter unserer praktischen Sittlichkeit begründet werden? — Der grundsätzliche Individualismus hindert hieran keineswegs, denn das innerste Wesen des Einzelnen kann gattungsmäßige Züge aufweisen. Daß man aber auf den Willen des Individuums eine soziale Moral meist nicht glaubt gründen zu können, beruht auf dem Vorurteil, daß der (in zu hohem Maße als „teleologisch organisiert“ gedachte) Wille rein aus sich selbst nur nach eigener Lust oder eigenem Vorteil streben könne. Eine unvoreingenommene Betrachtung der Erlebnisse der Liebe kann eines besseren belehren. Und die auf das Innerste der eigenen Anlage reflektierende Selbstbesinnung wird eben die Liebe als zum tiefsten Wesen unserer Anlage gehörig erkennen. Liebe aber ist „Befriedigung über das Glück (oder Wohl) des Andern.“

Dr. Paul Hofmann.

Ludowici, August, Die Pflugschar. Philosophie des Gegensatzes. 280 Seiten, München 1921. Preis 25 Mk. Verlag F. Brinkmann.

Nur allzubäufig findet man, daß eine Lehre in der Wissenschaft mit einem Zwiespalt abschließt; am häufigsten leider in der Philosophie. Dieser Zustand birgt einen Widerspruch in sich. Es gibt daher keine vornehmere Aufgabe, als diesen Widerspruch auszugleichen. Von diesem Gedanken ist die vorliegende Arbeit durchdrungen und insofern ist sie eigentlich eine Fortsetzung meines früheren Werkes „Spiel und Widerspruch“ oder ein Versuch, die unvermeidlichen Gegensätze zu überbrücken.

Im ersten Buch wird an der Sprache dargetan, daß der Gegensatz schon mit ihr gegeben ist; denn die Sprache ist ja nur der Niederschlag des Denkens. Nur weil wir vergleichend denken, kommt der Gegensatz in die Sprache. Hier setzt der Kampf ein zwischen real und ideal, wahr und falsch, gut und böse. Von diesem Kampfe handelt das zweite Buch. Es zeigt, daß der Mensch diesem Zwiste überhaupt nicht entgehen kann und daß dieser den Denkern im Altertum die gleiche Mühe verursacht hat. Sie suchten deshalb nach einem Dritten, um die Gegensätze zu überbrücken. Plato fand im mikton den Mittler zwischen peras und apeiron, Descartes's Mittler war die Ausdehnung bei dem Gegensatz Ruhe—Bewegung. Damit dieser Vorgang klar veranschaulicht ist, wird meine Formel angewendet: ein senkrechter Strich für die positive und ein wagrechter Strich für die negative Seite. Das, was beide verbindet erhält die Zusammensetzung beider Striche, das Kreuz. Es ist der gesuchte Mittler. Dadurch erhält die goethesche Polarität und Steigerung eine völlig neue Auslegung. Iliervon handeln das dritte und vierte Buch. Auf dieser Höhe angelangt versucht nunmehr das fünfte Buch die Ergebnisse in einer Lehre zusammenzufassen. Wird die Lehre richtig angewandt, dann können wir in Zukunft nicht mehr aneinander vorbeireden. Der große Zwiespalt, der von je die besten Geister trennt, rührt davon her, daß stets falsch entgegengesetzt wurde. An der polarisch geordneten Natur hat sich das menschliche Denken emporgerichtet und auf diese Weise wurde die Sprache selbst polarisch geordnet. Wird diesem Wink der Natur gefolgt, dann besteht Hoffnung auch in der Wissenschaft grobe Zwiste zu vermeiden, dann steht auch kein Relatives für sich da ohne ein Absolutes, keine Freiheit ohne Notwendigkeit. Beide Seiten sind gleichwertig, wenn der Mittler richtig ausgleicht. Der Gegensatz erhält organisches Gepräge und wird zum Wegweiser durch den Irrgarten menschlicher Verkehrtheiten.

August Ludowici.

Waldemar Meurer, Ist Wissenschaft überhaupt möglich? Felix Meiner, Leipzig 1920. VIII u. 279 S.

Der Ausführung im einzelnen geht die Aufstellung des Wissenschaftsproblems voran: Alles, was jemals ausgesagt werden kann, kann nur in einer Wissenschaft und als Wissenschaft behauptet werden, wenn es feststehen soll; die Entscheidung über seine Berechtigung ist also abhängig von der Entscheidung über die Möglichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Inhalt, mit dem der Anspruch gegeben ist, daß er ausschließlich und allein gültig ist, und daß ihm auch ein Sein außerhalb der Wissenschaft zukommt. Eine allgemeine Untersuchung über die Möglichkeit eines solchen Inhaltes muß daher jeder besonderen Wissenschaft vorangehen.

Eine vorbereitende Erörterung betrifft den kritischen Realismus (Bechers), von dem versucht wird zu zeigen, daß es für ihn keine theoretische Rechtfertigung gibt, ebensowenig der Hinweis auf die Lebensnotwendigkeit etwas besagt.

Der Hauptteil geht von dem Begriff des Wissenschaftserlebnisses aus: jede Wissenschaft ist psychische Wirklichkeit und etwas Logisches. Demnach teilt sich die Untersuchung in zwei Teile.

1. Eine Wissenschaft kann nicht alleingültig sein, weil sie als psychisches Gebilde stets mit Gefühlen verbunden ist, stets subjektiv bleibt. Denn das Gefühlsleben ist in jeder Wissenschaft von entscheidender Bedeutung. Gefühle beeinflussen das Wissen und jede Wissenschaft steht mit ganz bestimmtem Gefühlsleben, ethischen und künstlerischen Bewertungen zusammen, so daß sie wegen dieser psychischen Wirklichkeit nichts ist außerhalb des seelischen Lebens. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem neukantischen Begriff des Logos (Liebert) folgt diesem ersten Teile. — Wegen der psychischen Wirklichkeit aller Wissenschaften und ihrer unzertrennlichen Verbindung mit dem Gefühlsleben müssen sog. Wissenschaften und theoretische Ausführungen, welche nur subjektiv befriedigen, auf einen Hauptnenner gebracht werden: Einsichten und Einsichtszusammenhänge d. h. Bewußtseinsinhalte, denen der Charakter zukommt, daß ihr Inhalt auch sagt, was ein Sein außer dem Wissen besitzt.

2. Der zweite Teil untersucht die logische Seite des Wissenschaftserlebnisses. Da jeder Inhalt so, wie er ist, ursprünglich ist, kann er nicht gerechtfertigt werden. Die Ausführung dieses Bedenkens ist doppelt. Zuerst wird der Inhalt als Ganzes genommen und nacheinander gezeigt: was unter dem Begriffe „Einsicht“ zu verstehen ist, daß jeder Gegenstand nur Einsicht ist, daß jede einzelne Einsicht nur Glied eines Wissenszusammenhanges ist, daß das isolierte Urteil nicht mehr in Betracht kommt, daß Beobachtung nichts lehrt, daß Widerspruchslosigkeit keine Rechtfertigung bedeuten kann, und endlich daß aller Beweis Zirkel oder Erschleichung ist. Die zweite Untersuchung geht dann von einer neuen Gliederung einer Wissenschaft aus: in Grundeinsichten und abhängige Einsichten. Grundeinsichten sind logisch nicht von anderen Einsichten abhängig, aber alles andere Wissen ist es von ihnen, so daß die Verschiedenheit der Wissenschaften nur Ausdruck der Verschiedenheit der Grundeinsichten ist. Alles, was von der Ursprünglichkeit der Wissenschaften gesagt wurde, gilt im besonderen von ihnen, dem Nerv einer jeden Wissenschaft, und so ist jede Anschauung und jede empirische Tatsache es nur im Lichte einer Grundeinsicht, woraus unmittelbar folgt: Erfahrung, Tatsachen lehren nichts.

Die Erörterung des Wissenschaftserlebnisses führt dann zu dem Wissenschaftsbedenken: die im Begriffe Wissenschaft aufgestellten Forderungen der Alleingültigkeit, daß sie an keinen Ort, an keine Zeit, an keine bestimmte Person gebunden ist, und der Berechtigung, auch ein Sein wiedergeben, was außerhalb der Wissenschaft besteht, können unmöglich erfüllt werden; Wissenschaft ist also unmöglich.

Waldemar Meurer.

Wiesner, Johann, Die Freiheit des menschlichen Willens. Verlag Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig.

„Philosophie für's Volk“. Damit ist der Inhalt der Broschüre wohl am besten

gekennzeichnet. Jede Philosophie und ihre Lehre sollen eine Schulung sein für kritisches Denken, eine Waffe im Kampfe gegen suggestiv-autoritären Mißbrauch und eine Verkünderin neuer Menschheitsziele.

Trotz all ihrer enormen Leistungen ist die deutsche Philosophie den breiten Schichten ihres Volkes in dieser Hinsicht sehr viel schuldig geblieben. Sie paßte sich nämlich niemals dem Verständnishorizont breiterer Volksschichten an, und sie blieb daher volksfremd und das Volk seinerseits verblieb unphilosophisch, resp. unkritisch und in weiterer Folge davon politisch unbeholfen, das Opfer jedes suggestiven Mißbrauchs. — Das deutsche Volk braucht, und zwar heute mehr denn je, reifes kritisches Erkennen und das können ihm nur seine Philosophen bieten, daher „Philosophie für's Volk“. — Meine Broschüre behandelt das Problem der Willensfreiheit in diesem Sinne, und wenn auch manche Fachphilosophen die schlichte, kunstlose Art der Behandlung vielleicht als anstößig empfinden sollten, so denke ich doch, daß sie als Hilfsmittel für kritische Schulung nicht ohne Nutzen bleiben wird.

Johann Wiesner.

Dr. Johannes Wenzel, Zum „Untergang des Abendlandes“. Der „Skeptiker“ und „Pessimist“ Spengler ein Verteidiger der Religion. Verlag Bon's Buchhandlung (Inh. Gunther Letzsch) Königsberg i. Pr. Preis Mk. 6.— ord., Mk. 4.20. 56 Seiten.

Nach einer Einleitung (§ 1), die scharf den scheinbar relativistischen Skeptizismus und Pessimismus heraushebt, wird gezeigt, daß die Grundidee der Spenglerschen Philosophie eine ganz andere ist, als die Kritik bisher angenommen hat.

Die Untersuchung, die sich zur Aufgabe stellt, den religiösen Charakter der Spenglerschen Gedankenwelt nachzuweisen, verfährt sozusagen zentripetal, d. h. derart, daß zunächst indirekte Anzeichen (§ 2 u. 3) für eine religiöse Einstellung zur Sprache kommen. Hierbei ist besonders einerseits der überaus scharfe Angriff gegen die Wissenschaft, den Intellekt und den Zeitgeist zu beachten, andererseits dem gegenüber die überaus große Sympathie und Vorliebe für alles, was Religion und Religiosität anbetrifft. Spengler tritt als Apologet auf für die historischen Religionen, besonders für das Christentum.

Es schließt sich dann in der Untersuchung daran der Versuch eines direkten Beweises (§ 4, 5, 6), der in Problemstellung, Methode und Weltanschauung Spenglers wesentliche Züge religiöser Art aufdeckt! Das Ziel Spenglers, wie die Problemstellung zeigt, ist Ueberwindung des mechanistischen durch den religiösen Weltaspekt. Seine Methode erweist sich als die der religiösen Metaphysik, es ist die gläubige Intuition und Vision!

In seiner Kulturseelentheorie wird der Religion der erste Rang zugebilligt! Der Schicksalsgedanke — das Schicksal ist bei Spengler die absolute Gottheit jenseits aller anthropomorphen Gottesvorstellungen —, der das ganze Buch beherrscht und auf dem auch die Kulturenlehre aufgebaut ist, bietet in dieser Hinsicht den stärksten Beweisgrund. Somit wird ersichtlich, daß der Vorwurf des Skeptizismus und Pessimismus unbegründet erscheinen muß und daß auch Spenglers Relativismus nicht das ist, was man für gewöhnlich darunter versteht, sondern ein „ethischer Blick“. Zum Schluß (§ 7) wird noch der Versuch gemacht, Spenglers Religiosität religionsphilosophisch einzuordnen. Er muß der Gruppe der Mystiker zugerechnet werden.

Dr. Johannes Wenzel.

Mitteilungen.

Ein Druckfehler in Kants Kritik der Urteilskraft.

Bei der Sichtung des juristischen und philosophischen literarischen Nachlasses¹⁾ meines im Jahre 1916 gefallenen Sohnes, des Referendars Georg Kullmann, fand ich jüngst den Hinweis auf einen, in der Kritik der Urteilskraft enthaltenen, bisher unbemerkt gebliebenen Druckfehler.

Im § 4 zweiter Absatz, letzter Satz:

Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriff (unbestimmt welchem) führt, abhängen und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

muß es statt der Worte „am Schönen“ heißen „am Guten“. Andernfalls widerspräche der Satz allem, was Kant über den Begriffsunterschied zwischen Gutem und Schönem unmittelbar vorher ausgeführt hat. Er stünde aber auch nicht im Einklang mit den unmittelbar anschließenden Ausführungen, in welchen der Unterschied zwischen dem Guten (nicht dem Schönen) und dem Angenehmen wieder aufgenommen und bis zum Schluß des Paragraphen besprochen wird.

Der Druckfehler findet sich in allen Ausgaben, der Urschrift wie den späteren Einzel- und Gesamtausgaben mit einziger Ausnahme -- worauf mich ein Freund aufmerksam macht -- der Ausgabe von Kehrbach (Reclam). Diese, welche ein Abdruck der Ausgabe von 1790 ist, führt aber die Abänderung weder in den Fußnoten, welche sonst jede kleine Variante anmerken, noch in dem beigefügten Verzeichnis der Textveränderungen an. Sie scheint Kehrbach selbst ebenso unbekannt geblieben zu sein, wie sie bisher in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit nicht bemerkt worden ist. Es handelt sich sonach, wie man annehmen muß, wieder um einen Druckfehler. So hat ein Druckfehler den anderen korrigiert. Man sieht, auch Druckfehler haben ihre Schicksale.

Justizrat Kullmann - Wiesbaden.

Preisaufgabe: Kant und Litauen.

In dem soeben erschienenen ersten Heft der litauischen philosophischen Zeitschrift „Logos“ ist folgende Preisaufgabe ausgeschrieben (S. 128), deren Begründung und Bedingungen in deutscher Uebersetzung lauten:

1) Aus ihm wird demnächst eine Sammlung von Prolegomena-Druckfehlern im Verlag von H. Staadt in Wiesbaden erscheinen.

*Preisaufrage über das Thema:
„Kants Verhältnis zum Litauertum“.*

Bereits seit einem Jahrhundert oder schon länger tauchen in der litauischen Literatur (Broschüren, Tages- und Fachzeitungen) hier und da mancherlei Behauptungen über Kants Litauertum auf. So heißt es, daß Kant litauischer Herkunft und der litauischen Sprache mächtig gewesen sei, daß er die litauischen Volkslieder (Dainos) geliebt, ja sogar zu Hause litauisch gesprochen habe, da seine Muttersprache Litauisch gewesen sei. Und vor zwei Monaten brachte die Tageszeitung „Lietura“ (Nr. 170, 3. VIII. 1921) eine Nachricht, daß Frau Stase Paškevičiene aus Pelesiai, Kreis Raseiniai, 75 Jahre alt, bei der „Gesellschaft zur Verschönerung Litauens“ um die Erlaubnis nachgesucht habe, in Kaunas vor der Garnisonkirche dem „Immanuel Kant, dem Weltphilosophen litauischer Herkunft“ ein Denkmal zu setzen.

Unsere nächsten westlichen Nachbarn indessen, die Kant als den Mann ihrer Nation par excellence rühmen, erwähnen nirgends sein Litauertum, ja sie haben sich wahrscheinlich nie etwas davon träumen lassen.

Zur Klärung dieser Frage und um so der Wahrheit einen Dienst zu leisten, setzt die Schriftleitung unserer Zeitschrift gelegentlich des Herannahens von Kants zweihundertstem Geburtstag einen Preis von 10 000 (zehntausend) Mark aus für die beste Bearbeitung des Themas

„Kants Verhältnis zum Litauertum“,

in der diese Frage entsprechend den strengsten Forderungen wissenschaftlicher Kritik allseitig geklärt wird.

Für den Wettbewerb sind folgende Bedingungen gestellt: die Arbeit darf litauisch, deutsch, russisch, französisch, englisch oder italienisch abgefaßt sein; nur Schreibmaschine; keine Angabe des Verfassernamens, sondern nur einer Devise; der Name des Verfassers ist zugleich mit der Arbeit in verschlossenem Umschlag abzugeben, der durch die Devise kenntlich gemacht ist. Späteste Frist für Einreichung der Arbeiten ist der 1. Januar 1924. Die Arbeiten sind an unsere Schriftleitung oder an den Dekan der philosophischen Fakultät der litauischen Universität zu richten. Ueber ihre Bewertung entscheidet eine Kommission von drei Mitgliedern, von denen je eins durch die Schriftleitung des „Logos“ und die philosophische Fakultät bestimmt wird; das dritte ist der jeweilige Dekan der philosophischen Fakultät. Das Urteil dieser Kommission wird von der philosophischen Fakultät der litauischen Universität an Kants zweihundertstem Geburtstag, dem 24. April 1924, bekannt gegeben.

Wenn von allen eingereichten Arbeiten keine des ganzen Preises würdig sein sollte, so kann, nach dem Urteil der Kommission, ein Teil des Preises zuerkannt werden. Der Verfasser der mit einem Preise gekrönten Arbeit behält alle Rechte auf sein Werk.

Die Schriftleitung.

Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe Hannover.

Die hannoverschen Mitglieder der Kant-Gesellschaft, der größten philosophischen Gesellschaft der Erde, haben beschlossen, durch Gründung einer Ortsgruppe einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Hannovers zu schaffen. Dabei wird durch Voranstellung des Namens Kant nicht etwa die Festlegung auf ein bestimmtes philosophisches Bekenntnis, sondern lediglich die Aufforderung zu vertiefter Arbeit jeglicher Art ausgesprochen. Vertreter aller philosophischen Richtungen sollen sich in Vorträgen und Diskussionen zu gemeinsamer Arbeit vereinigen.

Das Ziel dieser Arbeit grenzt sich ab gegen das der Volkshochschulen und des hiesigen Euckenbundes. Ein reibungsloses Nebeneinanderarbeiten mit diesen Bestrebungen ist natürlich erwünscht. Aber während diese in erster Linie auf die notwendige Erziehung breiter Massen und eine sittliche und intellektuelle Lebensumgestaltung abzielen, will die Ortsgruppe eine durchaus wissenschaftliche Gesellschaft sein, deren Pflege der zweckfreien Erkenntnis gilt.

Als Arbeitsgegenstände kommen sämtliche Wissens- und Lebensgebiete in Frage, soweit sie philosophischer Art sind. Es ist also nicht nur an strenge Fachphilosophie gedacht, sondern an alle Grenzgebiete, ja schließlich an alle wissenschaftlichen Gegenstandsgebiete nach ihrer grundbegrifflichen Seite hin. Dabei soll versucht werden, immer mehrere hintereinanderliegende Veranstaltungen um einen Ideenkomplex zu gruppieren.

Die Arbeit wird sich gliedern in die Veranstaltung allgemein zugänglicher Vorträge und in die Einrichtung von Vortrags- und Diskussionsabenden, die nur unsern Mitgliedern und eingeführten Gästen offenstehen.

Die Mitgliedschaft wird erworben durch Beitritt zur Hauptgesellschaft oder zur Ortsgruppe. Sie berechtigt dazu, an allen Veranstaltungen zumeist ohne Eintrittsgeld teilzunehmen. Mitglied kann jeder philosophisch Interessierte werden entweder gegen Entrichtung des Ortsgruppenbeitrags von 12 Mk. (Studenten 8 Mk.) an Herrn Studienrat Grimme (Hannover-Laatzten, Lindenplatz 10) oder an die Buchhandlung Schmorl & von Seefeld Nachf., oder aber gegen Zahlung des Jahresbeitrags für die Hauptgesellschaft, der mindestens 25 Mk. beträgt, an den Geschäftsführer der Hauptgesellschaft, Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstraße 48. Mitglieder der Hauptgesellschaft sind ohne weitere Zahlung auch Mitglieder der Ortsgruppe; sie genießen aber diesen gegenüber den freien Bezug sämtlicher Schriften der Kant-Gesellschaft, also der etwa 500 Seiten starken „Kant-Studien“, der „Ergänzungshefte“, der „philosophischen Vorträge“, der „Neudrucke seltener philosophischer Werke“ u. a.

Die hiesige Geschäftsstelle hat für alle Mitglieder im 1. Stock ihrer Buchhandlung ein Lesezimmer eröffnet, in dem philosophische Neuerscheinungen zur Einsicht ausliegen.

Im kommenden Winter plant die Ortsgruppe

I. Öffentliche Vorträge

über die Frage:

Kulturuntergang oder Kulturerneuerung?

Es werden sprechen:

1. Prof. Dr. Arthur Liebert.
Berlin: „Die Philosophie und die geistige Krise der Gegenwart“. (Anfang November.)
2. Prof. Dr. H. Timerding, Technische Hochschule, Braunschweig:
„Der Sinn der Technik“. (Ende November.)
3. Universitäts-Professor Dr. Max Scheler, Köln: „Sinn und Grenzen der Vergänglichkeit im geschichtlichen Leben (Das alte und das werdende Europa)“. (Anfang Dezember.)
4. Prof. Martin Havenstein, Grunewald: „Autorität und Freiheit in der Erziehung zum deutschen Menschen“. (Mitte Dezember.)

Max Scheler wird am Tage nach dem öffentlichen Vortrage im engeren Kreise über die Frage sprechen: Gibt es eine absolute Gotteserkenntnis (Eine positive Möglichkeit der Metaphysik)? Die hiesige Geschäftsstelle vermittelt auch Nichtmitgliedern eine Einlaßkarte. Auch Arthur Liebert hoffen wir für eine Aussprache im engeren Kreise am Tage nach seinem öffentlichen Vortrag zu gewinnen.

Wir haben uns mit den „Freunden evangelischer Freiheit“ bei aller gedanklichen Selbständigkeit der beiderseitigen Vereinigungen dahin verständigt, daß sie ebenfalls Vorträge über dieselbe Gesamtfrage veranstalten. Bei ihnen werden sprechen nach Weihnachten:

Universitäts-Prof. Dr. Hermann Nohl, Göttingen (Kunst); Priv.-Doz. Dr. P. Tillich, Berlin (Religion); Pastor Dörries, Hannover (Erneuerung der Kirche) und Pastor Chappuzeau, Hannover.

Plakate und Zeitungen werden nähere Mitteilungen bringen.

Für Frühjahr 1922 hat der Kant-Gesellschaft außerdem einen Vortrag zugesagt: Universitäts-Professor Dr. Oskar Walzel, Bonn:

„Der Wandel des Lebensgefühls in der Dichtung der letzten Jahrzehnte“.

II. Mitgliederabende.

Diese finden von Oktober bis April monatlich einmal statt und werden Spenglers Ideen gewidmet sein. Es werden die einleitenden Referate zu den Diskussionen geben die Herren:

Dr. phil. G. Frebold . . .	über Spenglers Gesamtwerk.
Dr. phil. H. Havemann . . .	über Spenglers Auffassung der Kunst.
Prof. Heyn	über Spenglers Auffassung des Christentums.
Studienrat Dr. Hoffmann . .	über Spenglers Auffassung der Mathematik.
Prorektor Mehlhase . . .	über Spenglers Auffassung der Religion.
Studienrat Dr. Meltzer . .	über Spenglers Auffassung der Antike.
Buchhändler Schmorl . . .	über Spenglers Leben.
Studienrat Dr. Scherwatzky .	über Spenglers Auffassung der Musik.

Prof. Dr. Stammer . . . über Spengler und die deutsche Literatur.
 Oberstudienrat Dr. Wolf . über Spengler und Goethe.
 „ „ „ über Spengler und die Staatsidee.

Die Mitglieder erhalten besondere Einladungen. Außerdem werden die Zeitungen unter der Rubrik „Vorträge, Veranstaltungen, Vereine usw.“ einen Hinweis bringen.

Alle Freunde der Philosophie werden gebeten, durch ihren Beitritt ihre Teilnahme zu bekunden, die Bestrebungen durch Stiftung größerer Summen zu unterstützen und diesen Aufruf weiterzuverbreiten.

Die Ortsgruppe Hannover der Kant-Gesellschaft:

Dr. Berkenbusch,
Studienrat.

Dr. Linckelmann,
Justizrat.

Adolf Grimme, Studienrat
an der Oberrealschule am Clevertor.

Dr. Scherwatzky,
Studienrat.

Prof. Dr. Kunze,
Direktor d. vorm. Kgl. u. Prov.-Bibliothek.

Oskar Schmorl, Buchhändler,
Schriftführer der Ortsgruppe;
Bahnhofstraße 14.

Ortsgruppe Meersburg a. Bodensee.

Wir sind wiederum in der erfreulichen Lage, von der Gründung einer neuen Ortsgruppe Mitteilung machen zu können. Dem Kreis der bereits bestehenden Ortsgruppen hat sich nämlich eine solche in dem entzückenden Städtchen Meersburg am Bodensee zugesellt. Daß diese Gründung möglich wurde, ist dem tatkräftigen Bemühen, der Umsicht und der lebendigen Liebe für die Philosophie des Herrn Pfarrer Adolf Seeger zu verdanken, dem es gelungen ist, an der Stätte seiner Wirksamkeit eine beträchtliche Anzahl philosophisch interessierter Persönlichkeiten zu vereinen. Es ist uns ein Bedürfnis, Herrn Pfarrer Seeger auch an dieser Stelle den nachdrücklichsten Dank für alles das auszusprechen, was er für die Kant-Gesellschaft und für die Hebung des philosophischen Lebens bereits getan hat und zu tun im Begriff ist.

Eröffnet wurde die neue Ortsgruppe am 1. Oktober 1921 in dem stattlichen Bau des Lehrerseminars in Meersburg, dessen Leiter, Herr Direktor Dr. Boos, die Räume seiner Anstalt in der liebenswürdigsten Weise zur Verfügung gestellt hatte. Auch in Zukunft wird es das verständnisvolle Entgegenkommen von Herrn Direktor Dr. Boos ermöglichen, die Veranstaltungen der Ortsgruppe in dem Lehrerseminar abzuhalten. Den Eröffnungsvortrag hielt der stellvertr. Geschäftsführer Prof. Liebert, der sich gerade auf der Reise aus der Schweiz in der Nähe des Bodensees befand, über das Thema: „Die Philosophie im Geistesleben der Gegenwart“. An diesen ersten Vortrag schloß sich am 3. Oktober gleich ein zweiter, ebenfalls von Liebert gehaltener Vortrag über „Der Begriff der Philosophie“ an. War der erste Vortrag schon von etwa 60 Teilnehmern besucht, so hatten sich zu dem zweiten Vortrag bereits über 120 Besucher eingefunden.

Sowohl Herr Pfarrer Seeger als Herr Fritz Mauthner, der bekannte, in der wissenschaftlichen Welt so angesehene Verfasser des grundlegenden dreibändigen Werkes: „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“, des geistvollen „Wörterbuches der Philosophie“ und des großen, gleichfalls dreibändigen Werkes: „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ werden durch Abhaltung seminaristischer Uebungen und durch die Leitung philosophischer Arbeitsgemeinschaften die Ortsgruppe unterstützen und deren Zwecke fördern. Wir begrüßen die Mitarbeit von Herrn Fritz Mauthner, der sich mit ungeminderter Kraft in dem Idyll des „Glaserhäusles“ bei Meersburg dem Abschluß seiner sprachkritischen Untersuchungen widmet, mit Freude und Genugtuung. Es sind ferner Schritte eingeleitet zur Verbindung der Ortsgruppe Meersburg mit dem nahen Konstanz, wo gleichfalls die Gründung einer Ortsgruppe in Aussicht genommen ist.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe Berlin.

Vortragsveranstaltung.

9. Bericht.

Im Jahre 1921 sind in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

- Nr. 75: Studienrat Dr. Freitag-Berlin, Studienrat Dr. Behrendt-Berlin, Univ.-Prof. Dr. Spranger-Berlin sprachen am 15. Januar 1921 über: „Philosophie und Schule“.
- Nr. 76: Privatdozent Dr. Brinkmann-Berlin sprach am 24. Februar 1921 über: „Soziologie und Staatswissenschaft“.
- Nr. 77: Professor Dr. J. M. Verweyen-Bonn sprach am 10. März 1921 über: „Beziehungen zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Erkenntnislehre“.
- Nr. 78: Dr. Kurt Sternberg-Berlin sprach am 14. April 1921 über: „Die philosophischen Grundlagen in Spenglers »Untergang des Abendlandes«“.
- Nr. 79: Dr. Fritz Heinemann-Berlin sprach am 2. Juni 1921 über: „Der Neuplatonismus der deutschen Philosophie“.
- Nr. 80: Professor Dr. Franz Eulenburg-Berlin sprach am 11. November 1921 über: „Gibt es historische Gesetze“?
- Nr. 81: Privatdozent Dr. Siegfried Marck-Breslau sprach am 16. Dezember 1921 über: „Hegelianismus und Marxismus“.

Vergünstigungen beim Bezug von Büchern.

Die Mitglieder der Kant-Gesellschaft erhalten auf folgende Bücher Vergünstigungen:

- a) **Erich Adickes**, o. ö. Professor an der Universität Tübingen, „Untersuchungen zu Kants physischer Geographie“ (1911. Gr. 8°. VIII und 344 Seiten) zu 8 Mk. statt 20 Mk. Ladenpreis.
- b) **Derselbe**, „Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde“ (1911. Gr. 8°. VIII und 207 S.) zu 4 Mk. statt 9.20 Mk. Ladenpreis.

Mitglieder, die von diesen Vergünstigungen Gebrauch machen wollen, wollen sich mittels eines einfachen Hinweises auf ihre Mitgliedschaft **direkt** an den Verlag von Paul Siebeck (J. C. B. Mohr) in Tübingen wenden (**nicht** an die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft). Der Verlag wird dann sofort die Zusendung — der Einfachheit halber unter Nachnahme — vornehmen.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.
i. A. Liebert.

XVII. Jahresbericht 1920¹⁾.

I. Einnahmen.

1. Uebertrag aus dem Jahre 1919	492	04
2. Jahresbeiträge: 1920 ²⁾	62693	27
3. Jahresbeiträge: Nachzahlungen für frühere Jahre	280	—
4. Zinsen der Kant-Stiftung (durch die Universitäts- kasse Halle a. S.)	1606	32
5. Bankzinsen in Halle u. Berlin aus verschiedenen Kontos	1889	24
6. Einnahmen durch den Verkauf von Veröffentlichungen:		
a) Ergänzungshefte: 236.95 Mk. }		
b) Vorträge: 1705.03 " }		
c) Neudrucke: 640.32 " }	2582	30
7. Zuschuß von Dr. Beate Berwin zur Herstellung des Er- gänzungsheftes Nr. 49	2335	65
8. Zuschuß von Dr. D. Baumgardt zur Herstellung des Ergänzungsheftes Nr. 51	3640	30
9. Beisteuer seitens verschiedener Mitglieder zur Her- stellung des Ergänzungsheftes Nr. 53 (Ewald):		
a) Carl Helle-Braunschweig = 500 Mk. }		
b) H. Holzner-Berlin = 50 " }		
c) Geh.-Rat Harries-Berlin = 1000 " }		
d) Rechtsanwalt Kahn-München = 2000 " }		
e) Victor Altmann-Berlin = 500 " }		
f) Generaldirektor Vögler-Berlin = 500 " }	4550	—
Uebertrag Mk.	80069	12

1) Diese Zusammenstellung der Einnahmen und Ausgaben des Geschäftsjahres 1920 ist auf dem Kuratorium der Universität Halle a. S. rechnerisch nachgeprüft und dann von dem Verwaltungsausschuß der Kant-Gesellschaft auf Grund der Vorlegung aller Belegpapiere genehmigt worden. — Die endgültige Genehmigung dieser Abrechnung und die Entlastung der Geschäftsführung bleibt der nächsten allgemeinen Mitgliederversammlung vorbehalten.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Vaihinger. Liebert.

2) Bei diesem Posten ist zugleich die große Zahl freiwilliger Erhöhungen des Jahresbeitrages berücksichtigt, zu denen sich viele Mitglieder, einem dringlichen Ersuchen seitens der Geschäftsführung freundlichst entsprechend, ohne weiteres bereit gefunden haben. Wir ergreifen die Gelegenheit, den betreffenden Mitgliedern für ihre besondere Unterstützung hierdurch den aufrichtigsten und nachdrücklichsten Dank abzustatten.

Die Geschäftsführung.

Vaihinger. Liebert.

	Uebertrag Mk.	80069 12
10. Zuschuß von Dr. W. Blumenfeld zur Herstellung des Vortrages Nr. 25	1200 —	
11. Spende von Werner Daitz in Harburg	100 —	
12. Spende von Dr. Georg Frebold in Hannover	100 —	
13. Spende von Privatdozent Dr. Geißler in Eisenach	100 —	
14. Spende von Dr. Jungmann in Basel	100 —	
15. Spende von Prof. Kohnstamm in Amsterdam	100 —	
16. Spende von Loewenthal & Levy in Berlin	400 —	
17. Spende von Robert Markowski in Halle	400 —	
18. Spende von Justus Meyer in Zandvoort	300 —	
19. Spende von Direktor Dr. Starke in Kopenhagen	248 23	
20. Spende der Familie des verstorbenen Ehrenmitgliedes der Kant-Gesellschaft: Dr. Walter Simon-Königsberg	1000 —	
21. Spende von Fabrikant Ewald Schultze-Berlin-Lankwitz	100 —	
22. Spende von Paul Ternstrand in Upsala	100 —	
23. Spende von Dr. Hans Wendland in Berlin	300 —	
24. Spenden in geringerer Höhe durch verschiedene Mitglieder ¹⁾	1232 25	
25. Einnahmen durch den Kauf einzelner Veröffentlichungen seitens mehrerer Mitglieder, besonders des Ergänzungsheftes 50 (Adickes)	1327 35	
26. Einnahmen durch nachträgliche Gutschrift für früher bezahlte Verpackung der Papierballen. Verpackung ist jetzt an die Lieferanten des Papiers für die Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft zurückgeschickt worden	217 80	
27. Einnahmen durch die Preiserhöhung der Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft	247 —	
	Uebertrag Mk.	87641 75

1) Es haben solche Spenden gestiftet:

1. Flaischlen	5,—	20. Dzialas	50,—	37. Klippel	20,—
2. Geißler	2,—	21. Leibl	30,—	38. Univ.-Bibliothek	
3. Frau Schmidt	10,—	22. Stadtbibliothek		Tübingen	20,—
4. Riese	50,—	23. Danzig	20,—	39. Seidler	3,90
5. Dreyer	2,—	24. Katz	50,—	40. Metz	20,—
6. Metzner	5,—	25. Kallweit	5,—	41. Hasslerl	30,—
7. Drexler	80,—	26. Martin Meyer	30,—	42. Metzner	20,—
8. Gerhard	45,65	27. Jacoby	20,50	43. Jaensch	25,—
9. Westerby	21,—	28. Fischer	30,—	44. Döring	40,—
10. Eklind	32,50	29. Linckelmann	20,—	45. Paleikat	20,—
11. Zimmermann	1,—	30. Kohrs	10,—	46. Bittorf	19,70
12. Mahnke	1,—	31. Kehrl	30,—	47. Fölen	40,—
13. Bornschein	1,—	32. Pöckel	40,—	48. Staudinger	10,—
14. Rusch	1,—	33. Rohrbeck	50,—	49. Ackermann	30,—
15. Damm	1,—	34. Regensburger	4,—	50. Petsch	5,—
16. Elsner	1,—	35. Stadtbücherei		51. Wimmer	40,—
17. Kloth	10,—	Charlottenburg	20,—	52. Hiller	10,—
18. Paßkönig	30,—	36. Witte	20,—	53. Pohl	50,—
19. Manasse	50,—	36. Spemann	30,—	54. Kleinecke	20,—

	Uebertrag Mk.	87641	75
28. Einnahmen aus dem Kapital des Fördererfonds; entnommen zur Deckung des Unterschusses und zum Ausgleich zwischen den Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1920 ¹⁾		26702	70
	Gesamteinnahmen Mk.	114344	45

II. Ausgaben.

1. Honorare an die Mitarbeiter (Autoren der Kant-Studien, Leiter der Ortsgruppen etc.)		7083	86
2. Kant-Studien: Gesamtherstellungskosten: Papier, Satz, Druck, Umschlag, Broschur		35167	78
3. Drei Ergänzungshefte: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw.			
a) Nr. 49 (Berwin) = 2815,65 ²⁾	} der Kosten bestritten durch Mäzene und Subskriptions-Beiträge seitens 878 Mitglieder		
b) Nr. 50 (Adickes) = 1900,— ³⁾ (Anteil; Rest			
c) Nr. 51 (Baumgardt) = 4017,— ⁴⁾		8732	65
4. Zwei Vorträge: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw.			
a) Nr. 24 (Radbruch-Tillich) = 2590.90	} ⁵⁾		
b) Nr. 25 (Blumenfeld) = 6436.83		9027	73
	Uebertrag Mk.	60012	02

1) Nach den Bestimmungen der „Förderer“ werden die Mittel des „Fördererfonds“ der Geschäftsführung zur Verfügung gestellt zur Ermöglichung der Zwecke der Kant-Gesellschaft; die Geschäftsführung ist verpflichtet, über die Verwendung dem Verwaltungsausschuß und der Allgemeinen Mitglieder-Versammlung Rechenschaft abzulegen. — Die Einrichtung dieses Fördererfonds ist auf Grund eines Berichtes seitens der Geschäftsführung vom Verwaltungsausschuß der Kant-Gesellschaft genehmigt worden (26. Januar 1920). Vgl. Kant-Studien, Band XXV, Heft 1 S. 84 ff. — Ueber die Höhe dieses Fonds und über die demselben zugeführten Beträge wird regelmäßig in den Kant-Studien Bericht erstattet.

Vaihinger. Lieberr.

2) Vgl. Nr. 7 der Einnahmen: Zuschuß der Verfasserin: 2335,65 Mk.

3) Die Gesamtherstellungskosten nebst Versandkosten und Ausfuhrbeihilfungen dieses sehr stattlichen Werkes beliefen sich auf 22140,65 Mk. Der Hauptteil dieses Betrages wurde dadurch gedeckt, daß eine Reihe von wissenschaftlichen Instituten und von Mäzenen die Summe von 6000 Mk. zur Verfügung stellten, ferner dadurch, daß 878 Mitglieder sogleich auf das Werk subskribierten.

4) Vgl. Nr. 8 der Einnahmen: Zuschuß des Verfassers: 3640,30 Mk.

5) Vgl. Nr. 10 der Einnahmen: Zuschuß des Verfassers: 1200 Mk.

	Uebertrag Mk.	60012 02
5. Beigabe eines Bildes des verstorbenen Ehrenmitgliedes Dr. Walter Simon in Königsberg; Kant-Studien XXV, Heft 2—3	764 —	
6. Versendungskosten für die Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaften (Generalversendungen): Kant-Studien; Ergänzungshefte und Vorträge: Porti, Verpackungspappen, Bindfaden	11730 40	
7. Frachtkosten, bes. für den Verkehr usw. mit der Buchdruckerei u. a. Porti für Fracht der Papierballen an die Druckereien für Herstellung der Veröffentlichungen . .	2725 70	
8. Verschiedene Drucksachen: Neujahrsmitteilungen, verschiedene Prospekte und Rundschreiben an die Mitglieder und an die Presse; Auskunfts- und Werbematerial, Interessentenformulare, Eintrittskarten zu den Vorträgen, Mitgliedskarten; Drucksachen für die Generalversammlung 1920; Postkarten, Ankündigungen von Preisaufgaben, Mahnbriefe, Satzungen; Zirkulare über die Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft usw.	3579 20	
9. Repräsentationsausgaben und Reisen des stellvertr. Geschäftsführers nach Halle und nach anderen Städten zur Begründung verschiedener Ortsgruppen, sowie der Schriftleiter der Kant-Studien; verschiedener Redner zu Vorträgen usw.	2831 40	
10. Beiträge an wissenschaftliche Gesellschaften und Unternehmungen	149 —	
11. Verschiedenes: Zustellungs- und Einziehungsgebühren für die Jahresbeiträge; Buchbinderarbeiten; Abonnement auf Deutsche Literatur-Zeitung; Beschaffung verschiedener Zeitschriften und Rezensionsexemplare für die Kant-Studien; Aktenpapier, Briefbogen, Umschläge, Tinte, Federn, Bleistifte; Packmaterial, Bindfaden; Briefwage; Gummistempel; Klammern, Telegramme; Versicherungsmarken für die Sekretärin; Gebühren für Ortskrankenkasse; Durchschlag- und Kohlepapier; Farbbänder; Veranstaltung der Vorträge; Reparaturen an den Schreibmaschinen; Bankaufbewahrungsgebühren für Manuskripte; Kontobücher für die Mitgliederlisten; Anmeldegebühren bei der Reichswirtschaftsstelle für die Auslandssendungen; Formulare für Auslandssendungen; Nachnahmekarten, Zahlkarten; Veranstaltung der Generalversammlung 1920 etc.	7923 38	
12. Lieferung früherer Jahrgänge der Kant-Studien, Ergänzungshefte, Vorträge, Neudrucke an Universitätsseminare und an einige Mitglieder	957 25	
	Uebertrag Mk.	90672 35

	Uebertrag Mk.	90672	35
13. Zuschüsse für die Ortsgruppen in Hamburg, Königsberg, Leipzig, München, Münster, Stuttgart für Herstellung der Einladungsschreiben zur Gründung; der Eintrittskarten, für Saalmiete usw.		2100	—
14. Schreibhilfe: a) Vaibinger = 656,10 b) Frischeisen-Köhler = 512,50 c) Liebert = 3992,50		5161	10
15. Porto-Ausgaben:			
a) Vaihinger = 1020 Nummern = 268,20			
b) Frischeisen-Köhler = 240 „ = 151,70			
c) Liebert = 18779 „ = 3683,10		4103	—
16. Fernsprecher: Anlage (Hinterlegung von 1000 Mk. für den Apparat) und Gebühren		1558	—
17. Entschädigung für den stellv. Geschäftsführer Prof. Liebert		9500	—
18. Entschädigung für den Assistenten		1250	—
	Gesamtausgaben Mk	114344	45

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1921. Ergänzungsliste 2: Juni—Dezember 1921.

I. Jahresmitglieder.

A.

stud. phil. Ilse Abraham, Berlin W 50, Achenbachstr. 3.
 cand. phil. Adolf Ackermann, Gießen, Westanlage 58.
 Wilhelm Ahrens, Zschortau b. Leipzig, Pfarrhaus.
 Dr. Paul Altenberg, Berlin-Schöneberg, Hauptstr. 48.
 Dr. Anderhub, Cöln-Lindenthal, Dürenerstr. 236.
 Dr. Georg Anderson, Halle a. d. Saale, Friedrichstr. 59.
 Hannah Arendt, Königsberg i. Pr., Busoldstr. 6.
 Justizrat Georg Aronsohn, Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 26.
 Ministerialrat Professor Dr. Apelt, Dresden-N., Hospitalstr. 10 b.
 Karl Aufmkolk, Hagen i. Westf., Potthofstr. 40.

B.

Pfarrvikar Ludwig Badstübner, Dresden-Löbtau, Wallwitzstr. 16.
 L. Ballhorn, Halle a. d. Saale, Kirchnerstr. 21.
 cand. med. Hans Bargou, Tübingen, Keplerstr. 9, bei Vatters.
 Paul Barth, Leipzig-Schönefeld, Scheumannstr. 1c.
 stud. jur. Ernst Barthel, Halle a. d. Saale, Zapfenstr. 21.
 Taubstummenlehrer W. J. Bechinger, Meersburg a. Bodensee.

cand. phil. Heinrich Becker, Berlin-Steglitz, Belfortstr. 13 a.
 Dr. Theodor Becker, München, Elisabethstr. 29.
 stud. med. Cl. Beckmann, Gießen a. d. Lahn, Hoffmannstr. 3.
 Richard Benjamin, Rheydt i. Rhld., Kaiserstr. 60.
 Studienassessor Ferdinand Bergenthal, Hamm i. Westf., Nassauerstr. 10.
 Dorothea Bicke, Hannover, Alte Döhrenerstr. 85.
 Seminar-Prorektor Ludwig Blatter, Ottweiler, Saargebiet, Friedrichstr. 5.
 Apotheker Friedrich Blochberger, Leipzig, Südst. 16.
 Dr. Kurt Blumenfeld, Berlin-Wilmersdorf, Rüdesheimerplatz 7.
 Dr. Karl Bock, Königsberg i. Pr., Moltkestr. 5.
 E. Böckmann, Köln-Lindenthal, Theresienstr. 18.
 stud. phil. Felix Böhme, Leipzig-Dölitz, Bornaischestr. 176.
 Rektor Emil Bolger, Göteborg, Schweden, Öre Djupedalegatan 9.
 Referendar Walter Bose, Berlin-Lichterfelde, Luisenstr. 18.
 Carla Böttcher, Berlin-Charlottenburg, Berlinerstr. 93.
 William Boettcher, Berlin N 4, Borsigstr. 5.
 stud. math. Hermann Brandt, Tübingen, Bursagasse 2.
 Dr. Friedrich Braun, i. Fa. Braunsche Hofbuchdruckerei, Karlsruhe i. Baden,
 Karlfriedrichstr. 14.
 Studienrat Dr. Brink, Hannover-Waldheim, Ottostr. 3.
 Rechtsanwalt Hans Brückner, Löbau i. Sa.
 Gerard Slotemaker de Bruine, Utrecht, Holland, Dondersstraat 11.
 Fr. Burgdorf, Magdeburg, Gustav Adolfstr. 24.

C.

Redakteur Josef Cavallier, Budapest, Ungarn, I Lovas-ut. 8.
 Dr. Chemnitz, Visselhövede, Provinz Hannover.
 stud. phil. Chi-kui Chung, Berlin-Charlottenburg, Leibnizstr. 82, bei Frau Spieß.
 Dr. jur. A. Claus, Sondershausen, Thüringen, Elisabethstr. 9.
 Bettina Cohn p. A. Kirstein, Berlin W, Bendlerstr. 17.

D.

stud. theol. Carl Damour, Göttingen, Rosdorferweg 19 a.
 Bibliothekar Leonhard Dal, Stockholm, Adv. Nobelbibliothek.
 Studienrat Dammann, Dessau, Joachim Ernststr. 18.
 Dr. Dänzer-Vanotti, Karlsruhe i. B., Vincentiusstr. 4.
 Professor Walter Dierenbach, Freiburg i. Br., Belfortstr. 26.
 Reallehrer Hermann Dietrich, Meersburg a. Bodensee, Taubstummenanstalt.
 Lehrer Hans Dittmer, Hannover, Strohmeierstr. 2.
 stud. phil. Alfons Diwo, Heidelberg, Ladenburgerstr. 60.
 Prokurist Christian Döhle, Köln-Klettenberg, Nassestr. 26.
 Dr. Joseph Drexler, Shanghai, China, Weihaiwei Road 95.
 A. Driessen, Rotterdam, Holland, Gelderschestraat 4a.
 Frau Dryander, Halle a. d. Saale, Friedrichstr. 11a.

E.

stud. phil. Herm. Chr. Eberle, Darmstadt, Heidelbergerstr. 129.
 Reallehrer Wilhelm Eck, Meersburg a. Bodensee.
 Dr. Walter Eckstein, Wien IV, Kandlgasse 6.
 Professor Dr. Rudolf Ehrmann, Berlin W 15, Kurfürstendamm 48—49.
 Dr. Hugo Eichert, Ludwigsburg i. Wttmbg. Kaiserstr. 7.
 stud. phil. Fritz Ephraim, Heidelberg, Landfriedstr. 14 bei Singhoff.
 Frl. Dr. M. Erler, Leipzig, Ranstädter Steinweg 40 III.
 C. C. van Essen, Utrecht, Holland, Catharynesingel 93 bis
 Professor Dr. Karl Essl, Aussig, Tschechoslovakei, Mozartstr. 11 a.
 cand. phil. J. C. B. Eykmann, Amsterdam, Holland, J. W. Brouwerstraat 40.

F.

- Lehrer Jakob Faber, Offenbach, Rheinland.
 Studienassessor Walter Fabian, Breslau V, Rehdigerstr. 28.
 Dr. Robert Faesi, Zollikon, Schweiz.
 stud. theol. Fausel, Tübingen, Klosterberg 8.
 Prof. D. Dr. Joseph Feldmann, Paderborn, Phil. theol. Akademie.
 Kaplan Ferber, Püttlingen a. d. Saar.
 Dr. Wilhelm Flitner, Jena, Forstweg 23.
 cand. phil. Alfred Frankenfeld, Göttingen, Lotzestr. 41.
 Professor Dr. Paul Frankl, Halle a. d. Saale, Neuwerk 19.
 Privatdozent Dr. Walther Freymann, Dorpat, Estland, Petersburgerstr. 36.

G.

- Gerson Gervai, Eichwalde bei Berlin.
 Dr. H. Giltay, den Haag, Holland, 45 van Imhoffstraat.
 Helmuth von Gizycki, Berlin-Charlottenburg, Mommsenstr. 71.
 Dr. Ludwig Goldschmidt, Cassel, Hohenzollernstr. 10.
 Dr. jur. Kurt Graeven, Berlin-Friedenau, Bismarckstr. 11.
 Dr. Marie Grosche, Hannover, Emilienstr. 4.
 stud. jur. Ernst Grumach, Königsberg i. Pr., Vorder-Roßgarten 47.
 Professor Grundel, Karlsruhe, Westendstr. 9.
 Professor Dr. Alfred Günther, Heidelberg, Bergstr. 13.
 Rektor John Gustavson, Klippan, Schweden.
 Dr. Otto v. Gyssling, General d. Art., München, Barerstr. 24.

H.

- P. J. de Haan, Utrecht, Holland, Parkstraat 45.
 Studienassessorin Else Habering, Königsberg i. Pr., Herbartstr. 8.
 Dipl.-Ing. Walter Hänig, Dresden-A., Feldgasse 16.
 Lehrerin Johanna Hartmann, Stuttgart-Untertürkheim, Urbanstr. 78.
 Studienrat Rudolf Hartmann, Grimma, Sachsen, Schröderstr. 3.
 Kapellmeister Karl Hauptmann, Graz, Oesterreich, Attems-gasse 8.
 Studienassessor Dr. Hans Havemann, Hannover, Stephansplatz 6.
 Walther Hecker, Leipzig-R., Oststr. 521.
 Felix Heinemann, Luzern, Schweiz, Haldenstr. 53.
 Gertrud Helbing, Aschersleben, Lange Reihe 15.
 stud. phil. Margarete Henze, Göttingen, Schildweg 23.
 stud. math. Lehrer Willy Hermecke, Magdeburg, Duvigneustr. 16.
 Landgerichtsdirektor Dr. Hertz, Frankfurt a. Main, Lichtensteinstr. 2.
 Professor E. Heyn, Hannover, Bödeckerstr. 15.
 Dr. Konstantin Hilpert, Berlin-Wilmersdorf, Brabanterstr. 22.
 Studienrat Margarete Hippke, Königsberg i. Pr., Hermann-Allee 2.
 Frau Tilly Hoffmann, Jena, Fuchsturmweg 18.
 cand. theol. Friedrich Hofmann, Tübingen, Neustr. 4.
 Referendar Dr. Rudolf Hoffnung, Berlin W 62, Lützowplatz 4 bei Landau.
 stud. math. Helmut Hole, Tübingen, Deutsches Institut für ärztliche Mission.
 Dr. Ernst Honold, Villingen i. Baden, Marktplatz.

I, J.

- stud. phil. Gerhard Jacob, Leipzig, Bismarckstr. 2.
 stud. Hans Jacob, Witzenhausen a. d. Werra, Bezirk Cassel, Mündenerstr. 402.
 Frau E. Jansen, Meersburg a. Bodensee.
 Referendar Otto Joseph, Berlin W 15, Kurfürstendamm 37.
 Geheimer Finanzrat Dr. Jost, Berlin W 15, Düsseldorfstr. 47.
 stud. theol. Carl Jung, Tübingen, Münzgasse 12.

K.

- stud. rer. pol. Ernst Kah, Freiburg i. Br., Scheffelstr. 59.
 Fritz Karsch, Marburg a. d. Lahn, Weißenburgstr. 32.

Botho Kehr, Landwirt, Pabstorf, Braunschweig.
 Studienrat P. Kittel, Zittau, Dornspachstr. 2.
 P. Klantke, Shanghai, China, Medizin- u. Ingenieurschule Weihaiwei Road 95.
 Wilhelm Klees, Hamburg 15, i. Firma Wilhelm Klees & Co.
 Privatdozent Dr. Richard Koch, Frankfurt a. Main, Savignystr. 8.
 Dr. K. Kof, Jena, Oberer Philosophenweg 2.
 Albert Köhler, Prokurist, München, Ismaningerstr. 56.
 cand. theol. W. Koehn, Tornow bei Hohenfinow, Mark.
 cand. phil. Hans Kohn, Prag, Tschecho-Slowakei, Rudolfava 15.
 Lehrer Hans Köhler, Berlin N. 31, Ruppinerstr. 23 I.
 Albert Köllges, Dohr, Post Mülfort, Dohrerstr. 320.
 Hans Költzsch, Leipzig, Arndtstr. 68.
 Elisabeth Köster, Magdeburg, W, Arndtstr. 11.
 Dr. phil. Alexander Koyre, Bergzabern, Pfalz, Eisbrünnerweg bei Dr. Conrad.
 Lehrerin Hanna Kramer, Wegeleben, Ostharz, Zuckerfabrik.
 cand. rer. pol. Heinz Krapoth, Mülheim-Ruhr, Broich, Rhein., Wilhelminenstr. 31.
 Wilhelm Kratz, Münster i. Westf., Melchersstr. 41.
 cand. ing. Willy Kriz, Zellerfeld i. Harz, Bergstr. 163.
 Dr. Hans Krüger, Hannover, Ubbenstr. 19.
 stud. phil. Wilhelm Krüger, Marburg a. d. Lahn, Hofstadt 18.
 Gymnasiallehrer Werner Kürsteiner, Bern, Schweiz, Wabernstr. 22.
 Hans Ulrich Kuss, Sondershausen, Thür., Possenweg 2b.
 Pfarrer H. Kuttter, Beggingen, Schweiz bei Schaffhausen.

L.

Lehrer Lampersdörfer, Cadolzburg, bei Fürth.
 Referendar Fritz Landsberger, Berlin-Schöneberg, Salzburgerstr. 16.
 Studienrat Fritz Laue, Friedrichshagen b. Berlin, Scharneweberstr. 101.
 Dipl.-Ing. Friedrich Lechner, Wien III, Apostelgasse 12.
 Ernst Levy, Cassel, Kölnischestr. 86.
 cand. phil. Hans Lichtenstein, Heidelberg, Schillerstr. 31 bei Schirmer.
 Geh. Reg.-Rat F. List, Berlin W. 63, Landgrafenstr. 4.
 Lic. theol. Olof Ljngren, Gotheburg, Schweden, Olivedalsgatan 19.
 Dr. Arthur Loewenherz, Mariampol, Litauen, Hebräisches Gymnasium.
 stud. phil. Kurt Loewenstein, Hamburg 30, Eppendorferweg 150.
 Julius Loewenstein, Breslau 13, Augustastr. 63.
 Studienrat Reinhard Lorenz, Borna bei Leipzig, Seminar.
 Oberstudiendirektor Professor Dr. Wilhelm Lorey, Leipzig, Fockestr. 7.
 Pfarrer G. Ludwig, Dießbach bei Büren, Schweiz.

M.

Studienrat Dr. H. Marré, Gladbeck i. Westf., Bahnhofstr. 4.
 cand. phil. Fritz Marti, Bern, Schweiz, Brunnadernstr. 42.
 Professor Dr. Theodor Marx, Heidelberg, Schröderstr. 47.
 Staatsanwalt Dr. May, Darmstadt.
 Professor Dr. Meltzer, Hannover, Meterstr. 42.
 Prof. Dr. Rudolf Menzel, Aussig, Böhmen, Dr. Weitsstr. 4.
 Dr. phil. Margarete Merleker, Berlin W 57, An der Apostelkirche 1.
 stud. phil. Fritz Metz, Cassel, Martinsplatz.
 Amtsgerichtsrat Dr. Theodor Metz, Heppenheim a. d. Bergstraße.
 stud. phil. Misgryll, Neckarsteinach bei Heidelberg.
 Vermessungsdirektor M. Moldenhauer, Benneckenstein, Harz.
 Studienassessor Robert Monjé, Heppenheim a. d. Bergstraße, Liebigstr. 6.
 stud. ing. H. Mönkemeyer, Hannover, Am Grasweg 7.
 Oberlandesgerichtsrat Müller, Dresden-A., Wartburgstr. 2.
 Privatdozent Dr. Aloys Müller, Buschdorf b. Bonn.
 Rechtsanwalt Ernst Müller, Hannover, Ferdinand Walbrechtstr. 18.
 Studienassessor Georg Müller, Cassel, Grüner Weg 33.

cand. jur. Wilhelm Müller, Greifswald i. Pommern, Fischstr. 19.
Pfarrer K. Müller von Hagen, Barmen, Mühlenweg 12.
Graf Münster, stud. jur., Leipzig, Talstr. 31.
Lehrer Rudolf Murtfeld, Hannover-Buchholz, Weidetorstr. 44.

N.

Professor Dr. W. Nauester, Templin, Uckermark, Prenzlauerchaussee 30.
Geh. Studienrat Direktor Dr. F. Neubauer, Frankfurt a. M., Hansa-Allee 27.
cand. jur. Franz Neumann, Frankfurt a. M., Westendstr. 103.
Karl zur Nieden, Berlin-Reinickendorf-Ost, Raschdorffstr. 1.
Pater M. Niehues, Professor der Philosophie, Düsseldorf, Herzogstr. 17.
cand. phil. M. A. Nolda, Rostock, Moltkestr. 20.
Dr. Willy Nußbaum, Berlin W., Grunewaldstr. 55.

O.

Reallehrer Karl Oechsle, Meersburg, Bodensee, Taubstummenanstalt.
stud. med. Hanna Oppenheim, Frankfurt a. M.

P.

Dr. Alessandro Passerin d'Entrèves, Turin, Italien, Corso Vittorio Emanuele 5.
Studienassessor Walter Peter, Zittau i. S., Schillerstr. 16.
Lehrerin Marie Peters, Hannover, Callinstr. 6.
cand. phil. Edgar Pfankuch, Berlin-Steglitz, Schildhornstr. 16.
Taubstummler Friedrich Pfefferle, Meersburg, Bodensee.
Frau Dr. M. Pohle, Frankfurt a. M., Schwarzwaldstr. 82.
Fraülein Professor Dr. Carola Proskauer, Karlsruhe i. B., Weinbrennerstr. 88.

R.

Professor Dr. A. F. Raif, Karlsruhe i. Baden, Karlstr. 89.
Studienrat Franz Rauschen, Paderborn, Bahnhofstr. 3.
Dr. L. Reiche, Schwerin a. d. Warthe.
Realschuldirektor Dr. Ludwig Roesel, Leipzig, Georgiring 5.
Studienreferendar Erich Rogier, Breslau 10, Moltkestr. 8.
Justizrat Dr. Römisch, Dresden-Strehlen, Residenzstr. 36 b.
Anne Rosenbusch, Heidelberg, Grabengasse 18.
Dr. med. Alfred Rosenthal, Frankfurt a. M., Holbeinplatz 26.
Frau Dr. Rosenthal, Frankfurt a. M., Sophienstr. 22.
Erich Rüping, Bochum, Hernerstr. 253.
Studienreferendar Heinrich Rüping, Bochum, Hernerstr. 253.

S.

Prof. Dr. H. Sailer, Freiburg i. Br., Zasiussstr. 32.
Dr. phil. I. E. Salomaa, Järvenpää, Finnland.
Dr. William M. Salter, Silver Lake, New-Hampshire, U.S.A.
G. W. Sayffaerth, Cöln-Lindenthal, Gleuelerstr. 96.
cand. phil. Günter Schab, Halle a. Saale, Jacobstr. 60.
Dr. Alfred Seidel, Heidelberg, Untere Neckarstr. 68.
Georg Seidler, Braunschweig, Leonhardstr. 2.
Professor Dr. Julius Seyfried, Karlsruhe i. Baden, Friedenstr. 17.
Studienrat Dr. Bruno Siburg, Düsseldorf, Speldorferstr. 2.
Waldemar Sobottke, Königsberg i. Pr., Schindekopstr. 26 bei Franz Struwecker.
Sanitätsrat Dr. Ludwig Spanier, Hannover.
Dr. J. van der Spek, den Dolder, Holland, Doldersche Weg 60.
Otto Splitter i. Firma: Brüggemann y Cie., Popotla D. F. in Mexiko.

Sch.

cand. phil. Franz Schabram, Braunsberg i. Ostpr., Collegienstr. 2.
 Dr. B. Schlesinger, Hannover, Emilienstr. 4.
 Regierungspräsident Schleusener, Potsdam.
 Walter Schlitzberger, Berlin W 50, Regensburgerstr. 32.
 Professor Dr. Schmied-Kowarzik, Dorpat, Estland, Teichstr. 19.
 Karl Theodor Schmidt, Frankfurt a. M., Darmstädterlandstr. 197.
 stud. theol. Victor Schmidt, Utrecht, Holland, Hugo de Grootstr. 42.
 Gerichtsreferendar Dr. Wilhelm Schmidt, Dortmund, Westfalendamm 4. —
 Oberingenieur Scholz, Köln-Lindenthal, Landgrafenstr. 68.
 stud. phil. Walter Scholz, Berlin N. 113, Carmen Sylvastr. 22 IV.
 stud. phil. Karl Schönewolf, Cassel, Obere Königstr. 30.
 Oberlehrer Oskar Schröder, Dresden-Laubegast, Bismarckstr. 10.
 Dr. Wilhelm Schröder, Hannover, Wedekindstr. 5.
 Lehrer Fritz Schulze, Hannover, Birkenstr. 8.
 L. J. Schutte, Hilversum, Holland, Stationsstraat 13.
 Studienrat Dr. R. Schwarz, Hannover, Ubbenstr. 9.

St.

Apotheker Alfred Stahl, Völpke, Kreis Neuhalderleben.
 Hauptmann a. D. Steigertahl, Groß-Salza bei Magdeburg, Burghof 1.
 Lilly Stettler, Frankfurt a. M., Weserstr. 1.
 Studienrat Dr. Bruno Strauß, Berlin NW. 87, Wullenweberstr. 8.
 A. Strohhusch, Damme, Westhavelland.
 Frl. Carmen Stubenrauch, Berlin-Wilmersdorf, Rüdesheimerplatz 3.

T.

Theodor Tagger, Ischl, Oesterreich, Brennerstr. 3.
 Fritz Teichmüller, Nordhausen a. Harz, Eichendorffstr. 2.
 Landgerichtsdirektor Thiel, Dresden-A, Ludwig Richsterstr. 8.
 stud. phil. Karl Thieme, Basel, Schweiz, Socinstr. 2.
 Seminar-Prorektor Lebrecht Thomas, Waldau i. Ostpr.
 G. Tippe, Hannover, Steinmetzstr. 21 a.
 Studienrat von Thünen, Hannover, Callinstr. 25.
 Dr. Hilde Treschen, Leipzig, Kronprinzstr. 70 I.
 Dr. Dimitry Tschizewski, Heidelberg, Moltkestr. 10.

U.

Dr. ing. Henry Ulrich, Mexico D. F. 3a de Revillagigedo.
 Frau Professor Agnes Undén, Upsala, Schweden.
 Georg Urdang, Berlin NW, Lessingstr. 37.
 cand. theol. Heinz Urig, München, Kaiserstr. 71.

V.

stud. theol. C. M. Veenhuysen, Utrecht, Holland, Willem Barentzstraat 83.

W.

Wagner, Halle a. d. Saale, Gr. Braubausstr. 12.
 Lektor Lic. theol. Gustaf Walli, Göteborg, Schweden, Plantagegatan 11.
 Reallehrer Leo Wannenmacher, Meersburg, Bodensee.
 Studienrat Dr. Reinhard Wegener, Magdeburg, Kl. Münzstr. 6.
 Dr. Ernst Weinwurm, Wien III, Löwengasse 2.
 cand. phil. Felix Wenghoff, Königsberg i. Pr., Steindamm 27—29, Pensionat Klein.
 Frl. Adele Wesche, Hamburg, Bramfelderstr. 84.

Attaché Hans Winter, Bern, Schweiz, Oesterreichische Gesandtschaft, Sulgenauweg.
 Frau G. Wittkower, Berlin NW, Hansaer 8.
 Frau E. Witzel, Tübingen, Poststr. 4.
 Realgymnasialdirektor Professor Dr. Wolf, Hannover-Linden, Falkenstr. 11.
 J. R. Wolfensberger, Utrecht, Holland, Oorspronkspark 5.
 Studienassessor Hellmut Wohlenberg, Kloster Wennigsen am Deister.
 Lehrer Wulf, Theessen, Bez. Magdeburg.

Z.

Günther Ziegler, Halle a. d. Saale, Zwingerstr. 13.
 Pfarrer Zuckschwerdt, Groß-Salze, Bezirk Calde, Saale, Kirchstr. 15.

Institute.

Amsterdam: Vereinigung für Philosophie; Schriftführer Dr. Albert Steenberg, Amsterdam, Holland, Prinsengracht 810.
 Hannover, Leibniz-Akademie; Volkstümliche Hochschulkurse, Hannover, Goethestraße 2a.
 Herrnhut i. Schles.: Theologisches Seminar, Direktor Professor Dr. Theophil Steinmann.

II. Dauermitglieder ab Januar 1921.

A.

stud. theol. B. J. Aris, Groningen, Holland, Gedempte Boterdiep 7 a.

B.

Ingenieur G. Baumlín, Luzern, Schweiz, Hertensteinstr. 52.
 cand. phil. et theol. Em. Behrens, Røgle, Schweden.
 Privatdozent Dr. I. Benrubi, Genf, Schweiz, Avenue Luzerna 11.
 Dr. G. A. van den Bergh van Eisingha, Amersfoort, Holland.
 Dr. Ludwig Binswanger, Kreuzlingen, Schweiz, Kuranstalt Bellevue.
 Prof. Dr. G. Bohnenblust, Genf, Schweiz, Avenue des Vollandes 2.
 Frithiof Brandt, Stengaarden, Dänemark.
 Prof. Dr. N. Braunshausen, Luxemburg, Avenue Victor Hugo 31.
 Dr. J. R. Buisman, Utrecht, Holland, Mulderstraat 5.

D.

cand. theol. Joh. Dippel, Groningen, Holland, Zuidersingelstr. 27.

E.

Hugo Eggeling, Leipzig-Reudnitz, Johannesallee 4.
 Dr. B. K. Engel, Berlin-Zehlendorf, Potsdamerstr. 47—48.

G.

Pfarrer Max Gerber, Langenthal, Kanton Bern, Schweiz.
 Dr. Louis Glatt, Zürich, Schweiz, City Hotel.
 Dr. Th. Goedewaagen, Blaricum, Holland, Kerklaan 63.
 Dr. Gerhard Güttler, Reichenstein i. Schl.

H.

Max Hamlet, Hamburg, Schlüterstr. 52.
 Prof. Dr. J. Hausheer, Zürich, Schweiz, Bergheimstr. 10.
 Dr. Hans Hegg, Bern, Schweiz, Kirchenfeldstr. 78.

I.

Max Isaac, Hamburg, Mittelweg 107.
 Prof. Dr. K. Ito, Charlottenburg, Berlinerstr. 103.

J.

Prof. Dr. Malte Jacobsson, Göteborg, Schweden, Aschebergsgatan 36.
 Prof. Dr. Karl Jesinghaus, Parana, Argentinien.

K.

Legationsrat a. D. W. v. Krause, Schloß Bendeleben bei Sondershausen.
 Prof. Dr. Victor Kuhr, Kopenhagen, Dänemark, Gyldenlovesgatan 10.
 Privatdozent Dr. Reinhold Kynast, Breslau, Arletiusstr. 7.

L.

Alfred Lisser, Hamburg, Neuer Wall 10.

M.

cand. phil. F. Marescot, Haag, Holland, Javastraat 69.
 Rechtsanwalt Hans Marquardt, Berlin NW., Lessingstr. 35.
 Pfarrer Dr. Georg Merkel, Nürnberg, Pfarrgasse 5.
 Justus Meyer, Zandfoort, Holland, Zandfoortsche Laan 30.
 Dr. Joh. Müller, Danzig, Lastadie 2.
 Ing. W. A. Th. Müller-Neuhaus, Berlin NW., Kronprinzen Ufer 23.

P.

Prof. Dr. Adolf Phalén, Upsala, Schweden, Salag 29 a.
 cand. phil. J. Poortmann, Groningen, Holland, Helperbrink 12.

R.

Prof. Dr. A. Rademacher, Bonn, Argelanderstr. 1.
 Heinrich Reuber, Bernitt, Mecklbg.

S.

Privatdozent Dr. Martin Simmen, Luzern, Schweiz, Loewenplatz 11.
 Schuldirektor A. Sjögren, Smedjebacken, Schweden.
 Prof. Dr. Norman Kemp Smith, Edinburg, Schottland, Universität.

Sch.

Prof. Dr. Paul Scholten, Amsterdam, Holland, Waldeck Pyrmontlaan 17.

St.

Dr. Melchior Stechow, Berlin-Dahlem, Goßlerstr. 14.
 Dr. Arthur Stein, Burgdorf bei Bern, Schweiz, Pestalozzistr. 51.
 Friedr. Freiherr v. Stromer-Reichenbach, Konstanz, Baden, Kanzleistr. 4.

T.

Fabrikdirektor Dr. Georg Teply, Zürich-Seebach, Schweiz.
 stud. theol. L. H. W. Theunissen, Utrecht, Holland, Ouade Gracht 189 bis.
 Dr. med. A. Tiedemann, Celle, Mühlenstr. 23.

V.

Dr. H. W. van der Vaart Smit, s'Graveland, Holland.
 Dr. Carl Vering, Hamburg, Holzdamm 8.
 Regierungs- u. Baurat Karl Verlohr, Fulda, Heinrichstr. 16.
 Dr. D. Th. Vollenweider, Jegensdorf, Kanton Bern, Schweiz.

W.

A. C. Wageningen, Hilversum, Holland, Middenweg 16.
 Kristian Westerby, Kopenhagen, Thorwaldsenvej 12.

Z.

Prof. Dr. Paul Ziertmann, Berlin-Steglitz, Breitestr. 32.

Register.

1. Sachregister.

- Absolutes 137, 149, Abso-
 lutismus 13, 501
 Abstraktion 190, 194, 319 f.,
 326, 437
 Affektion des Ich n. Kant
 169 f., 339
 Agnostizismus 157, 494
 Akt des Willens 47, Akti-
 vität 60 ff., 68, 177
 Allgemeines 485, A. es und
 Einzelnes 195, A. heit 44,
 341, 345, A. gültigkeit 48,
 123, 177, 341, 387, 404,
 418
 Als-Ob 213
 Analogien der Erfahrung
 316, 337 ff.
 Analyse 185, Analytik,
 transzendente 145, 330,
 339 f.
 Anschauung 83, 113, 115,
 126, 144, 154, 206 f., em-
 pirische 100, intellektuelle
 126, reine 100, 108 f.,
 Formen der A. 104 f. 160,
 316 ff., 319 ff.
 Antinomien 77, 80, 127, 142,
 331, 410, 501, Antinomie
 85
 Antizipation 434 ff.
 Apodiktizität 98 ff., 111, 327
 Apperzeption 316, 331 ff.,
 392
 Apprehension 341 ff.
 Apriori 98 ff., 111, 145 f.,
 154, 160, 167, 175, 180,
 186, 191, 198 f., 209, 294,
 312 ff., 421, 423, A. smus
 489, formaler 299, mate-
 rialer 300
 Ästhetik 19 f., 56, 180, 355,
 358, 372, 403 ff., 489, ex-
 perimentelle 405, tran-
 szendentale 105, 144, 146,
 198, 212, 319 ff.
 Atome 63 f., 94, 201,
 Atomistik 64
 Aufgabe 36, 38, 61 f., 495,
 unendliche 186, A. n der
 Ästhetik 403 ff.
 Aufklärung 1 ff., 142, 145,
 423
 Autonomie 6, 12 f., 56, 59,
 190, 194, 300, 305, 307,
 489
 Axiome, geometrische 99,
 101, 198 f.
 Bedeutung 434 f.
 Begriff 83, 108, 113, 126,
 136, 139, 181 f., 185, 188,
 206, 210, 213, 495, B. des
 Lebens 127, B. des Raums
 321, B. d. Zeit 326 ff., B. u.
 Leben 116 ff., B. sbildung
 190
 Beschreibungsmittel u. Be-
 schreibungsobjekt 454 ff.
 Bewegung 106 f., 198, 455 ff.,
 483 ff.
 Bewußtsein 83 f., 88, 124,
 168, 177, 179, 182, 197,
 331, 391, 398 f., 501,
 metaphysisches 122, sitt-
 liches 149, B. überhaupt
 177, B. sinhalte 400
 Bezugssystem 93, 480
 Bildung 35, 65, 86
 Binomismus 209
 Biologie 47, 116 f., 186, 191 f.,
 201 f., 315
 Chemie 117, 132, 190, 192
 Christentum 3 f., 82, 215,
 228, 500, 505
 Dämonisches 80, 88, 375,
 379, 381
 Deduktion 102, metaphysi-
 sche 330, transzendente
 143 f., 146, 148, 167 ff.,
 212, 294, 330, 333
 Denken 144, 208 ff., 213,
 227, 501, atomistisches
 63, pädagogisches 17 ff.,
 44, produktives 200 f., D.
 u. Sein 86, 90, Denkge-
 setze 188 f.
 Dialektik 74, 78, 85 ff., 90,
 138, 196, 351, 452, tran-
 szendentale 84, 145, 493
 Ding an sich 143 f., 157,
 171, 195, 197, 200, 338 f.
 Dogmatismus 135, 142, 144,
 316, 339, 344
 Dynamik 68, 94, D. des see-
 lischen Erlebens 395
 Eidologie 185
 Eigengesetz 502 f.
 Einbildungskraft, produk-
 tive 316, 333 ff., 339, 358
 Einheit 53, 56, 58, 146, 193,
 451, systematische 420,
 E. der Apperzeption 316,
 330 ff., 392, E. des Bewußt-
 sein 182, 398 f., E. der
 Erkenntnis 186, E. des
 Endlichen 70, E. d. Gegen-
 sätze 61, E. des Geistes
 60, E. der Mannigfaltig-
 keit 20, E. der Natur
 102 f., E. des Selbstbe-
 wußtseins 347, E. von
 Denken und Sein 90, E.
 von Form und Gehalt 75,
 E. von Sein u. Sollen 63.
 Einteilung d. Wissenschaf-
 ten 193 f., 487
 Einzelnes u. Allgemeines 195
 Einzelwissenschaften 129,
 133, E. und Philosophie
 194 f., 417 ff., 487
 Elektrizitätslehre 94, Elek-
 trodynamik 93, Elektro-
 nen 94
 Empfindung 98, 169, 171,
 177, 209, 497
 Empirismus 94 ff., 142, 144,
 147, 316, 320, Empirio-
 kritizismus 315

- Energie 63, E.prinzip 92
 Entwicklung 148, 175 f., 203, 215, 312, 424 f.
 Erfahrung 58, 98, 102, 132, 142 f., 144, 146, 171, 180, 184 f., 206 f., 316, 322, 330, 333 ff., 421, E.surteile 191, 345
 Erkennen 77, 143 f., 207, E. u. Leben 85, Erkenntnis 23, 63, 79, 111, 142, 186, 188 f., 197, 200, 207 f., 316 f., 338, 340, 488 f., 502, Erkenntniskritik 96, 109, 488, Erkenntnislehre 209, 487, Erkenntnisproblem 195 f., 451, Erkenntnistheorie 121, 169, 174 ff., 243, 488
 Erleben 112 ff., 395, Erlebnis 37 f., 57, 112 ff.
 Erscheinung 144, 169, 333, 336, 338 ff.
 Erziehung 3, 6, 18 ff., 35 ff., 65 f., soziale 52
 Ethik 12, 27, 145, 149, 186, 190, 197, 208, 213, 355, 489, 502 f., angewandte 23, aristotelische 497 f., kritische 283 ff.
 Evidenz 101, 180 f., 189, 336
 Evolution 176, E.theorie 218 f.
 Exaktheit 31, 417
 Existenz 142, 199 f., 501
 Fiktion 362, 468, 470 f., 481
 Finitismus 63, 70
 Form 32 f., 68, 71, 105, 127, 154, 163, F. u. Gehalt 75, F. u. Inhalt 320 ff., F. u. Materie 182 f., 194, 305 ff., F. u. Stoff 20 f., 34, 104, Formalismus 12, 86, ethischer Formalismus 289 ff.
 Freiheit 6, 32, 65 f., 71, 217, 292, 298 ff., 317, 330 f., 356 ff., 360 ff., F. u. Notwendigkeit 351 ff., Freiwilligkeit 60 ff.
 Ganzes 28, 31, 46, 49, 83
 Gegebenes 134, 181, 187, 209, 217, Gegebenheitslehre 217
 Gegensatz 61, 64, 70, Gegensätzlichkeit 66
 Gegenstand 143, 178, 183, 202, 299, 358, G. der Pädagogik 20, G. der Psychologie 390 ff., G. der Wissenschaft 38
 Geist 56, 59, 88, 127, 156 f., 448, objektiver 162, 424, G.esleben 125, 130, 227, G.estypen 76 ff., G.eswissenschaften 38, 50 f., 193, 397, 487
 Geltung 183, 184
 Gemeinschaft 6, 57, 66 ff., 70 ff., 177, 401, soziale 149
 Genie 56, 404, G. u. Tragik 351 ff.
 Geometrie 99, 104 f., 108, 190 f., 198, 206, 323 ff., 334
 Gerechtigkeit 65 f.
 Geschichte 121, 177, 191, 218, 397, 426, 453, 489 f., 492, G. der Philosophie 121, 139 ff., 416 ff., G.sphilosophie 186, 489, G.sschreibung 57
 Geschmack 404, 410 f.
 Gesellschaft 162 f., 489
 Gesetz 31, 54 f., 56, 102 f., 105, 198, 208, 300 ff., 334, 338, 340, 387, 458, apriorisches 347, empirisches 99, ethisches 293, individuellen 55, G.lichkeit 56, 61 f., 64, 102, 182, 403, 495, G.mäßigkeit 55, 63, 102, 174, 198, 41
 Gesinnung 62, 300 f., 497, 502 f.
 Gignomenologie 194, 209
 Gott 158 f., 163, 172, 218, G.esbeweise 4, 215, G.eslehre 171
 Gravitationsgesetz 93, 104, 477
 Grund, zureichender 189, Grundsätze 338, 348, Grundwissenschaft d. Pädagogik 32, 35 ff.
 Gültigkeit 184, 501 f.
 Gute 495, 506
 Handeln 20, 24, 31, 37, 44, 51, 126, 217, ethisches 291 ff., praktisches 56
 Heterogenie der Zwecke 177
 Historie 122, Historismus 123 f., 418
 Hypothese 99, 347, 349, 465, 468, 470 f., 481, 484
 Ich 127, 154, 156, 163 ff., 177, 179, 183
 Ideal 59, 219, individualistisches 65, I. der Gerechtigkeit 65
 Idealismus 52 ff., 59, 63, 135, 156 f., 193, 200, 209, 221, 426 ff., 496, absoluter 155, 157, äternistischer 158, dogmatischer 171, kritischer 105, 154, 157, 196 ff., 199, logischer 97, 101, 103, objektiver 153, 181, rationeller 153, 158, subjektiver 154, 157, transzendentaler 142, 154, Idealität von Raum und Zeit 103, 154
 Idee 38, 45, 62, 74 f., 82 ff., 90, 127, 154, 159 f., 162, 197, 219, 358 f., 425, 495, praktische 163, transzendente 67, I. der Freiheit 362 f., 387, I. der Sittlichkeit 150, I. bei Hume 184 f., Inlehre 83, 154, 160, 493
 Identität 178, 189, 211
 Immanenz 114 f.
 Immaterialismus 153, Immaterielles 175
 Imperativ, kategorischer 293 ff.
 Individualismus 53 ff., 59 ff., 186, 216, 490, Individualität 43, 446, Individuität 60, 61, Individuum 6, 54 ff., 163, 174, 401, 469 f.
 Inertialfiktion 480 f., Inertialsystem 93 f., 480
 Inhalt 115, I. u. Form 320 ff.
 Invarianz 466 f., 469 ff., 477
 Intuition 18, 113, 124, 130, 436, 438, Iismus 181 f.
 Ironie, romantische 359, tragische 386
 Irrationales 81, 83, Irrationalismus 84, Irrationalität 18, 83
 Kant-Gesellschaft 219, 230, 260 ff., 508 ff.
 Kategorien 122, 142 f., 145 f., 168, 178, 183, 185 f., 189, 197, 316 ff., 330, 333 ff., 338 f., aristotelische 496, K.lehre 121, 128, 192
 Kausalerklärung 458, Kausalproblem 141 f., 184 ff., Kausalität 142, 149, 174,

- 184 f., 216, 316, 337 ff.,
392 ff., 396 f., psychische
393 f.
Kirche 6 ff., 13, 70
Koinzidenz der Welpunkte
101
Konstanz 477, K.gesetz 463,
469
Kontinuität 60, 127, 390
Koordinatensystem 482
Körper, physikalische 91 ff.,
105, 455 ff.
Kritik, der historischen Ver-
nunf 128, Kritizismus
96 ff., 134 ff., 142, 145 f.,
149, 193, 224, 316, 330,
339
Kultur 50, 133, 420 f., 424,
448 f., 505, K.bewußtsein
421, 448 f., K.gemeinschaft
400, K.wirklichkeit 19, 23,
39
Kunst 18 ff., 34, 56, 131 f.,
219, 358 ff., 403 ff., 420,
449, K.psychologie 408,
414 f., K.wissenschaft
406 f., 414 f.
Leben 30, 32, 55, 74 f., 78 f.,
112 ff., 156, psychisches
156, 398 ff., L.des Geistes
81, L. u. Begriff 116, L.
u. Idee 84 f., L. u. Philo-
sophie 112 ff., L.sanschau-
ung 227, 487, L.sbegriff
62, 112 ff., L.sganzes 42,
50, L.sgantheit 43, L.s-
philosophie 112 ff., 218,
L.stotalität 55
Logik 121, 139, 171, 174 ff.,
231, 241 ff., formale 138,
188, 330, 493, normative
208, transzendente 138,
145 f., L. der Philosophie
122, 136, L. u. Ethik 300,
Logismus 144, 194, Logi-
zismus 194, 209, Logos
495
Lorentz-Kontraktion 91 ff.
Marburger Schule 190, 197,
423, 427, 429 f., 447, 494 f.
Material 29 f., M.ismus 78,
237, Materie 55, 104 f.,
137, 194, 205 ff., M. in
Ethik 289 ff., M. u. Form
182 f.
Mathematik 123, 178, 185,
193 f., 206 f., 217, 313,
317, 323, 338, 340, 346,
392 f., 453, 486, 493
Maxime 6, 12, 291 ff.
Mechanik 94, 457, 472, Me-
chanismus 83
Mensch u. Welt 227, Mensch-
heit 12
Metaphysik 107, 121 ff.,
134 f., 144 ff., 167, 173,
175, 177, 179, 196, 207,
217 f., 237, 243, 303, 311,
331, 337 ff., 423, 487 ff.,
494, 497, 505, M. d. Le-
bens 112
Methode, dialektische 138,
empirische 180, psycho-
logische 318, 348 ff., 394 ff.,
transzendente 180, 318,
348 f., M. d. Wissenschaft
207 f., Methodik des pä-
dagogischen Denkens 17 ff.
Mittel u. Zweck 25, 27, 293
Mittelalter 53, 366
Moral 311, 384, M.ität 308,
311
Mystik 80 ff., 126, 133, 373,
381, 409, 505
Nationalökonomie 116 f.
Natur 24 f., 49, 84, 102 f.,
131, 133, 178, 194, 204,
218 f., 333 f., 338, 352,
426, 457 ff., 481, N.ge-
schehen 392 f., N.gesetz
101 f., 106, 343, 457, 478,
481 ff., N.philosophie 207,
218, 243, 455 ff., N.wis-
senschaft 24, 31, 47, 96,
101 f., 117, 167, 186, 190,
193, 197, 214, 233, 313,
317, 338, 340, 346, 426 f.,
487, N.wissenschaft und
Psychologie 392 ff.
Negativismus 79, 359
Neukantianismus 96, 113,
135, 186, 215, 255, 312 f.
Nihilismus 78 f.
Normen 41, 117, 208, ästhe-
tische 407 f.
Notwendigkeit 327, 336, 347,
368 ff., logische u. psy-
chologische 345, N. und
Freiheit 351 ff.
Objekt 37, 46 ff., 75 f., 161,
194, 202, 227, pädago-
gisches 21 f., O. der Er-
ziehung 30 f., O. u. Sub-
jekt 321, 501, O.ivismus
181, 501, O.irität 47, 50,
363, 398, 401, 410
Ontogenese 203, Ontologie
218
Ordnungslehre 175, 177
Organismus 60, 63, 83, 176 f.,
186, 202 f., 314
Pädagogik 17 ff., 224 f.
Panentheismus 116 f., Pan-
logismus 133, 154, Pan-
psychismus 154
Personalismus 154, Persön-
lichkeit 46, 49, 83, 160,
356, 360 ff., 367, 371,
375 ff., religiöse 216 f.,
Persönlichkeitsideal 67
Pflicht 149 f., 291 f., P.gebot
502 f.
Phänomen 160, P.alismus
154, 209, P.alität 197,
328 f.
Phänomenologie, Diltheys
122, Hegels 88, 137, Hus-
serls 124 f., 181, 418,
Kants 107, 198, 307
Philosophie 57, 116, 121,
129 f., 133, alte u. mittel-
alterliche 490 ff., ange-
wandte 23, kritische 96,
131, prophetische 74, 87,
90, wissenschaftliche 113,
P. als Wissenschaft 417 f.,
Begriff der P. 492, P. u.
Einzelwissenschaft 194 f.,
P. u. Leben 112 ff., P. u.
Schule 230 ff., P.geschichte
140 ff., 416 ff., 490 ff.
Phylogenie 177, 203
Physik 91 ff., 96 ff., 117,
132, 165, 167, 172, 190 ff.,
205 ff., 217, 455 ff.
Platonismus 316, 494
Poetik 407 ff.
Politik 2, 14, P. u. Idealis-
mus 52 ff.
Positivismus 81, 97, 99, 121 f.,
193, 315, 426.
Postulate 215, des Denkens
54, der praktischen Ver-
nunf 180
Praxis 19, 36, 44 f., 58 f.,
P. der Erziehung 20, 29 ff.,
P. u. Theorie 9, 217
Primat der praktischen Ver-
nunf 427, der Gemein-
schaft 59, des Individu-
ums

- principium identitatis in-
 discernibilium 107
 Prinzipien 106, 338, aprio-
 rische 100, 145, ethische
 293 ff., konstitutive 99,
 praktische 302, transzen-
 dentale 62, P.d.Atomistik
 64, P. des Konkreten 64
 Propädeutik, philosophische
 230 ff.
 Psychisches 90, 390 ff., Psy-
 chologie 87, 108 f., 139,
 172, 177 f., 180, 183, 186 f.,
 190, 241 ff., 335, 426, an-
 gewandte 23, beschrei-
 bende 395, empirische 231,
 erklärende 44, 48, 394,
 naturwissenschaftliche
 123, verstehende 89, Psy-
 chologie d. Weltanschau-
 ungen 74 ff., 446, P. als
 Wissenschaft 390 ff.,
 Transzendentalpsycholo-
 gie 180, 315 ff., Psycho-
 logie u. Logik 193 f., 199,
 209
 Psychologismus 57, 113, 144,
 193 f., 197, 405, 418, kri-
 tischer 312 ff.
 Rationalismus 3, 10, 62, 79,
 144, 146 f., 158, 316, 358,
 373
 Raum 100 f., 103 ff., 154,
 171, 175, 185, 198 f., 201,
 204 ff., 316, 319 ff., 497
 Realismus 179, 193, 200,
 498, kritischer 488, tran-
 szendentaler 196 ff., Rea-
 lität 53, 78, 101, 105, 116,
 157, 199 f., 426 f., 468
 Recht 163, 215 f., R.slehre
 290 f., R.swissenschaft 190
 Relativismus 103, 452, 501,
 rechtsphilosophischer 215
 Relativität 102, 106 f., 194,
 R.theorie 91 ff., 96 ff.,
 174 f., 198 f., 204 ff., 454 ff.
 Religion 3, 10 f., 13, 131 ff.,
 161, 216, 228, 311, 420,
 505
 Revolution 2, 6, 57
 Schema 202, 340, 346
 Scholastik 131, 141, 147 f.,
 381, 498
 Schönheit 359, 403, 506
 Schule u. Philosophie 230 ff.
 Seele 79, 83, 178, 218, 392 ff.,
 S. u. Welt 123
 Sein 39, 43, 45, 63, 123,
 126, 137, 155, 215 f., 420,
 437, 495 f.
 Selbstbewußtsein 93, 154,
 156, 159, 347, Selbst-
 setzung des Ich 171
 Sensualismus 97, 99, 316
 Sinnesqualitäten 21, Sinn-
 lichkeit 144, 161, 298,
 334 ff.
 Sittengesetz 63, Sittenlehre
 171, 217, 289 ff., Sittlich-
 keit 149, 161, 217, 302,
 384, 420, 502 f.
 Skeptizismus 78, 197, 237,
 344, 494, 505
 Skeptizismus 78, 197, 237,
 344, 494, 505
 Solipsismus, methodischer
 177, 179
 Sollen 39, 43 f., 45, 63, 317,
 331, S. u. Sein 215 f., S.s-
 bestimmung 43 f.
 Sozialidealismus 52 ff., 59
 Sozialismus 53, 67, 186, 216,
 490
 Soziologie 44, 186, 489
 Spinozismus 4, 412
 Spiritualismus 154, 156, 186
 Spontaneität 146, 148, 330 ff.,
 335 f., 347
 Sprache 188, 210, 448 f., 503
 Staat 5 f., 59 f., 66 ff., 72,
 158, 163, 203, S.sanschau-
 ung 7, S.sform 5
 Stoff 103 f., S. u. Form 20 ff.,
 34
 Subjekt 47 ff., 53, 60, 62,
 75 f., 169, 181, 191, 197,
 292, 298, 303, 331, 340,
 410, ideales 61, psycho-
 logisches 55, 61, 70, tran-
 szendentales 55, 61, 70,
 S. u. Objekt 194, 196, 227,
 321, 501, Sivismus 196,
 200, 215, 227, 485, S.i-
 vität 320, 410
 Sukzession 341, 344, 346
 Synthesis 99, 144, 168, 185,
 331, 334 f.
 System 118, 122, 129, 136 f.,
 186, 194, 419, 436, 439,
 445, 451, 453, natürliches
 18, physikalisches 92 f.
 Tatsachen 20, 36, 39, 434,
 T.forschung 25
 Technik 24, 27, 34, 191
 Teleologie 218, 428
 Theologie 4, 10, 191, 215
 Theorie 36, 58 f., 68, 91 f.,
 102, 123, T. der Dialektik
 87, der Erziehung 22 f.,
 29 ff., des Handelns 20,
 T. u. Erfahrung 132, T.
 u. Praxis 9, 217
 Thomismus 488
 Totalität 49, 79, 123, 185 f.
 Tragik und Genie 351 ff.,
 Tragödie 354, 363, 375,
 386
 Transzendental 54, 62 f.,
 71, 181, 327, T.idealism-
 mus 53, T.idealologie 218,
 T.ismus 312 ff., T.philo-
 sophie 100, 103, 172, T.-
 psychologie 180, 315
 Tugend 63, 289 ff., 497 f.,
 T.lehre 289 ff., 497 f.
 Typen 80, 122, T. der Welt-
 anschauung 417, Geistes-
 typen 76 f., Typenlehre
 122, ästhetische 415
 Umwelt 33, 201 f.
 Unbedingtheit 83, 356 f.,
 360 ff., 376, 387
 Unendliches 53, 62 ff., Un-
 endlichkeit 53, absolute
 60, intensive 53, poten-
 tielle 60
 Ursache 93, U. u. Wirkung
 25, 174, 185, 337, 344,
 393 f.
 Urteil 145, 171, 181, 183 f.,
 188, 191, 199, 210, 330 f.,
 489, analytisches 191,
 synthetisches 103, 313,
 U.skraft 56, 180
 Vernunft 7, 54, 145, 159,
 305, historische 128, lei-
 dende 182, praktische 182,
 217, 293 f., 427, reine 146,
 213, 294, 316, tätige 182,
 theoretische 427, V. er-
 kenntnis 146, V.gesetz
 54, V.kritik 125, 145
 Verstand 83, 144, 334 f.,
 347, 358, V.esbegriffe 143
 Verstehen 49, 54, 74, 391 ff.,
 434 f., rationales 85
 Vorstellung 155 f., 209, 314
 Wahrheit 428, 438, 442,

- W. und Falschheit 181,
W. u. Wirklichkeit 213.
Wahrnehmung 98, 314, W.s-
urteile 191, 345 f.
Welt 77, 123, 129, 227, in-
telligible u. sinnliche 148,
Wanschauung 74 ff.,
122 ff., 133, 194, 207,
234 f., 242 ff., 417, 487,
Wanschauungslehre 121,
194
Wert 25 f., 76 ff., 88 f., 117 ff.,
129, 186, 194, 313, 359,
428, W. u. Sein 123, W.-
auslese 432, W.ung 76 f.,
88 f.
Wesensschau 124 f.
- Widerspruch (Satz d. W.s)
185, 189
Wille 47, 65, 70 f., 149, 180,
295 ff., 398, W.nsfreiheit
217, 317, 490, 497, 504 f.,
Wirklichkeit 20 ff., 28, 46,
48, 53 ff., 103, 107, 129,
149, 155 ff., 159, 161, 179,
190, 194, 213, 428, W. u.
Wert 186, W.ssphäre 28
Wirkung u. Ursache 25, 174,
185, 337, 344, 393 f., W.s-
zusammenhang 28
Wissen 20, 22, 137, 178, 213
Wissenschaft 26, 29, 48, 87,
102, 116, 122, 124, 129,
132 f., 137, 194, 207, 390 ff.,
487, 504, exakte 98, 217,
- normative 208, W. und
Philosophie 417, W.en,
angewandte 23 f., 27 f., 32,
35, 38 f., 44, 51, Einteil-
lung der W.en 193 f., W.-
lichkeit der Pädagogik
17 ff., W.serlebnis 504,
W.slehre 126, 172, 194
Zeit 100, 103 ff., 154, 160,
171, 175, 178, 185, 198 f.,
201, 204 ff., 316, 325 ff.,
335, 346 f., 458, 469, 497
Zweck 289 ff., 399, sittlicher
149, Z. u. Mittel 25 ff.,
Z.mäßigkeit 177, Z.zu-
sammenhang 400 f.

2. Personenregister.

- Abulard 366
Abegg, J. Fr. 2
Adickes, E. 165 ff.
Adler, Fr. 471
Amelang 14 f.
Angersbach 483
Aristoteles 182, 184,
188, 204, 254, 437,
441, 493, 496 ff.
Augustin 218
Avenarius 315
- Bacon 147
Bauch, B. 7
Becher, E. 139, 177,
486
Behrend, F. 230
Berg 486
Bergson 112, 114,
121, 176, 187, 204,
326, 330, 333, 390,
489
Berkeley 139, 147 f.,
154, 157
Beyerhaus, G. 8
Biberg 154, 163
Biester 4, 11
Boethius 163
du Bois-Reymond
249
Bolzano 208
Bonus, A. 63
Born, M. 110, 455,
466, 471, 476, 481
Boström, Jac. 151 ff.
Bottlinger 486
- Boutroux 194
Braun, O. 251
Brentano, F. 180, 199,
203, 480, 483 ff.
Bruck, E. v. 8
Brucker 423
Buchenau, A. 255
Budde, G. 249, 255
Buddha 88
Büsching 9
- Cartesius s. Descar-
tes
Cassirer, E. 56, 96 ff.,
169
Cohen, Herm. 2, 96,
180, 187, 193, 312 f.,
429 ff., 435
Cohn, Jon. 405
Cornelius, H. 184
Coulomb 93
Creuz 5
Crusius 142
- Darwin 177, 254
Descartes 70, 105,
137, 147 f., 177, 182
Dessoir, M. 249, 332,
406
Diels, H. 491
Dilthey, W. 10, 75,
85, 112, 114, 121 ff.,
128, 370, 392,
394 ff., 403 ff., 426,
445, 494
Dingler 455, 486
- Dittes 225
Driesch, H. 187, 218
Duns Scotus 381
- Eberhard 5, 12
Eckermann 357, 379,
381
Edfeldt, H. 152, 159
Einstein 91 ff., 96 ff.,
198 f., 204 ff., 454 ff.
Eisler, R. 249
Engels 489
Erdmann, B. 9, 139 ff.,
183
Erdmann, Joh. Ed.
426, 492
Ettner 11
Eucken 125 ff., 130,
226 ff., 250, 255
Euklid 99, 103, 112,
191, 206
- Falckenberg, R.
220 ff.
Fechner 250, 403 f.
Fichte 112, 126, 161,
163, 170, 195 ff.,
222, 250, 259, 356,
366, 435, 449
Fiedler 406
Fischer, Chr. G. 10
Fischer, K. 4, 6 f.,
13, 312, 333 f., 428
Förster, F. W. 254
Frank, G. 3, 8, 471
Freitag, O. 230, 253
- Freundlich 455, 459,
474, 481
Friedrich d. Gr. 3, 12,
14 f.
Fricke 455, 486
Fries 315
Frischeisen-Köhler
17, 251, 486
Fromm, C. 4
- Gagelmann, Fr. 251
Galilei 99, 137, 147,
328, 338, 464, 467,
472
Gauß 474, 482
Gehrcke 445, 469,
476, 486
Geijer, E. G. 163
Geißler 455, 486
Gerhardt 182
Gille 249
Glaser 455, 486
Goethe 80 f., 112,
215, 219, 353,
355 ff., 360 ff., 370,
375 ff., 382, 384 f.,
388 f., 407, 434, 436
Grabmann 488
Groos, K. 405
Grabbe 154, 162
- Hartmann 486
Hartmann, Ed. von
196 f., 352, 405
Hay, Jos. 4

- Hebbel 352f., 363, 385, 405
 Hegel 81f., 86ff., 90, 135, 137f., 154, 161f., 195f., 233, 356, 363, 395, 405, 411, 423ff., 429, 435, 437, 447, 452, 489, 492, 499
 Heine 361, 365, 367, 380
 Helmholtz 427
 Henry, V. 206f.
 Heraklit 449
 Herbart 155, 183, 224f., 233
 Herder 112, 254, 259, 489
 Hobbes 137, 147
 Hoffmann, E. T. A. 207, 212
 Hoffmann, P. 251
 Höfler, A. 257f.
 Holst 455, 486
 Home 404, 408
 Homer 375, 382, 384f.
 Hönigswald 18, 99, 434, 442
 Humboldt, W. v. 5, 43, 222
 Hume 141f., 148, 184f., 259, 337, 339f., 344
 Husserl 85, 123ff., 180, 193f., 205, 208, 418, 480
 Huyghens 106

 Jacobi, F. H. 4, 370
 Jäger, W. W. 437, 499
 Jakob 455, 486
 James 326, 336, 488
 Jaspers, K. 74ff., 446
 Jellinek, G. 6, 12
 Jerusalem 318
 Jesus 80f., 363, 373
 Jhering, R. v. 216
 Jodl 320, 326
 Joël 489
 Johannsen 203
 Isencrahe 455, 474, 486

 Kant 1ff., 56, 61, 63, 74, 80, 81ff., 86, 90, 96, 98ff., 103f., 106, 108f., 112, 122, 139, 141ff., 144ff., 149, 154, 157, 160, 163, 165ff., 180, 185, 187, 189, 193, 195f., 198ff., 201, 203, 209, 212ff., 217ff., 221, 233, 246, 250, 254f., 259, 289ff., 312ff., 351, 353ff., 362, 404, 408f., 421ff., 426ff., 435, 437, 447, 454, 489, 493ff., 496ff., 506f.
 Kantorowicz 215
 Kastil 180
 Keijser, G. J. 152
 Kierkegaard 81ff.
 Kinkel 249
 Klingberg, Gustaf 152f.
 Knutzen, M. 9, 141
 König, E. 249
 Kopernikus 145, 254, 338, 484
 Kopff 481, 483
 Kottler 486
 Kraus, O. 480
 Krause 165
 Kries 486
 Kroh, O. 410
 Külpe, O. 194, 405, 488
 Kullmann, H. 506
 Kynast 181, 446

 Laas 314f.
 Lambeck 246, 251
 Lamprecht 236
 Lange, F. A. 315, 350
 Lange, L. 92, 94
 Lask, E. 85, 182
 Laßwitz, K. 257
 Laue 458, 464, 469, 471
 Lecher, E. 328
 Lehmann, R. 225, 251
 Leibniz 90, 106f., 137, 141f., 144, 148, 154, 159, 182, 218, 225, 403, 449
 Lenard 455, 469, 486
 Lessing 3, 4, 142, 378, 404, 411
 Liebert, A. 186, 195, 219
 Liebmann, O. 249, 315 [405
 Lipps, Th. 193, 375, Lipsius 486
 Ljunghoff, J. 161
 Locke 4, 147, 493
 Löning, R. 497
 Lorentz, H. A. 91ff., 455, 457ff., 463ff., 481, 486
 Lorentz, P. 251
 Lotze, H. 218, 249, 250, 254, 493
 Loewe, O. 218
 Luther 361, 363, 367
 Lyell 215
 Lysander 331

 Mach 97, 106f., 194, 315, 328, 342, 345
 Mahnke, D. 151
 Maier, H. 187
 Malebranche 148
 Marty 180
 Marx 2, 216, 365, 489
 Mauthner, F. 4
 Maxwell 258
 Meinong 180, 242, 251
 Meißner 474
 Mendel 203
 Mendelssohn 5, 12
 Menzer, P. 2ff., 12, 249
 Messer, A. 249
 Meumann, E. 405
 Meusel 10
 Meyer, J. B. 315, 318
 Michelson 456, 458, 470
 Mie 455, 486
 Mill, J. St. 208
 Minkowski 91, 469
 Mommsen 370, 386f.
 Moog, W. 193, 251
 Moritz, K. Ph. 112
 Müller, Aloys 483f.
 Münch, W. 180

 Napoleon 363, 370, 379
 Natorp 52ff., 59, 62ff., 135, 180, 183f., 193, 223, 312f., 429, 431, 437, 493 [251
 Neubauer, Fr. 246
 Newton 93, 96, 103f., 106, 109, 142, 147, 198, 455, 457ff., 472ff., 478, 482f., 485f.

 Nietzsche 80f., 83, 112, 114, 120, 239, 356f., 360, 365, 377

 Parmenides 437
 Pascal 82, 148
 Paulsen, Fr. 237, 251, 343f.
 Petzold 485
 Platon 65, 102, 137, 153, 157, 163, 204, 222, 249, 255, 258f., 356, 362, 366, 381, 384, 389, 425, 430f., 436f., 441, 447, 451, 493ff., 508
 Plotin 82, 137, 499f.
 Poincaré, H. 109, 111
 Porphyrius 496, 499f.

 Radbruch 215
 Rausch, A. 245f., 251, 254
 Rehmkne 177, 193f., 248, 255
 Reichenbach, H. 110f.
 Reichenbächer 486
 Reicke, R. 165
 Reinhold, K. L. 5
 Rickert, H. 74, 112ff., 177, 187, 194f., 194, 313, 425, 427, 490
 Rieffert 139
 Riehl, A. 99, 194, 254, 317, 448
 Riemann 101, 104
 Ripke-Kühne 486
 Roloff 225
 Rousseau 3, 4, 12, 259
 Rydberg, V. 151

 Schaxel, Jul. 191
 Scheler, M. 43, 114, 125, 325, 349, 353, 355
 Schelling 76, 84, 134, 143, 162, 165, 196, 405
 Schiller 259, 353ff., 360ff., 405, 407, 414
 Schlegel, F. 112, 356
 Schleiermacher 250, 435

Schlick, M. 101, 108f.	Simmel, G. 43, 85,	Trendelenburg 224	Wilamowitz 430 f.,
Schlosser 495	112, 114, 127, 130,	Troeltsch, E. 7, 45,	495 [254]
Schmid, Bast. 249,	314, 436.	128, 135	Willmann, O. 224 ff.,
251	Solger 260, 405	Tschackert 10	Windelband 177,
Schmidkunz 182, 250,	Spencer 137, 216	Türk, Herm. 363 ff.	313, 315 f., 428 f.
255	Spengler, O. 85, 380,	Utitz 406	Wirsén, C. D. af 151.
Schneider, Ilse 104f.,	505		Wolf, Kanzler v. 10
107	Spinoza 4, 11, 142f.,		Wolff, Chr. 141 f.,
Schopenhauer 88,	148, 258	Vaihinger 238, 248,	144, 159, 233, 309,
180, 250, 366, 371 f.,	Spitzer 406	251, 316, 321 ff.,	423
405	Spranger, Ed. 43, 230	325, 327	Wölflin 411, 413
Schulte-Tigges 247	Stammmler 215 f.	Vannérus, Allen 151,	Wundt, W. 193 f.,
Schulz, Joh. H. 10f.,	Starck, J. A. 10 f.,	155, 163	226, 234, 249, 251,
14 ff.	14 ff.	Vischer 376 ff., 387,	255, 326, 393, 489
Seiler, G. F. 14	Stern, W. 34	405	
Sellien, E. 104, 108f.,	Stöhr, A. 320 f., 324,	Volke 177, 375, 386	Zedlitz, Frhr. v. 10f.,
486	335 f.	Vorländer, K. 2, 10,	15 f.
Selz, O. 410	Storm 373 ff.	12, 289, 322	Zeller, Ed. 195, 407,
Shakespeare 353,	Strindberg 357	Weinstein, 455, 486	426, 492
360 f., 363, 369,	Stumpf, K. 200, 480	Weißensfels, O. 251	Ziegler, L. 352 f.,
371, 378, 382 f.,	Thomas von Aquino	Weißfeld, M. 2	365, 368 f.
386 ff., 412 f.	225	Wiechert 455, 486	Ziehen, Th. 194
Siegel, C. 251	Trau, H. 151	Wien 455, 486	Ziertmann 251
Sigwart 249, 349			Zimmermann, C. 251

3. Besprochene Kantische Schriften.

(In zeitlicher Folge).

- Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1749) 104.
 Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/6 249.
 De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 143.
 Brief an M. Herz (1772) 143.
 Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage 1781), 3, 4, 84, 103, 105, 141, 142 ff., 148, 154, 196 f., 198, 202, 212 f., 217, 259, 289, 306, 316, 319 ff., 493.
 Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre (1783) 10.
 Prolegomena (1783) 139, 141, 143, 199, 212, 337, 340, 348, 506.
 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 4.
 Was ist Aufklärung? (1784) 1 ff.
 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) 289 ff., 356
 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) 106, 169, 198.
 Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage 1787) 142 f., 313 f., 319 ff., 329, 334, 336, 338 f., 340 ff., 348, 430, 494.
 Kritik der praktischen Vernunft (1786) 3, 9, 54, 217, 289 ff., 317, 494.
 Kritik der Urteilskraft (1790) 3, 56, 143, 180, 404, 410 f., 494, 506.
 Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein usw. (1793) 9.
 Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie (1796) 493.
 Metaphysik der Sitten (1797) 289 ff.
 Opus postumum 165 ff.
 Reflexionen 3, 141.

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

- | | | |
|---------------------|----------------------------|-----------------------------|
| Alverdes, F. 501 | Hofmann, P. 501 ff. | Schneider, Ilse 198 f. |
| Apel, M. 212 | Jerusalem, W. 488 ff. | Stapel, W. 199 |
| Apelt, O. 495 f. | Koppelman, W. 187 ff. | Thalheimer, A. 199 f. |
| Benjamin, W. 219 | Lewin, K. 191 f. | Überweg, Fr. 489 ff. |
| Berg, E. 174 | Lippa, L. v. 215 | Uexküll, G. 201 ff. |
| Birnbaum, K. 212 | Ludowici, A. 503 | Vaart, Smit, van der 218 f. |
| Bloch, W. 174 f. | Meurer, W. 504 | Wenzel, Joh. 505 |
| Driesch, H. 177 ff. | Mezger, E. 215 f. | Wertheimer, M. 200 f. |
| Ehrle, Fr. 498 f. | Moog, W. 193 f., 194 f. | Weyl, H. 205 ff. |
| Feldkeller, P. 213 | Phalén, A. 195 f. | Whitehead, A. N. 204 f. |
| Fischer, L. 213 f. | Praechter, K. 489 ff. | Wichmann, O. 494 f. |
| Fischer, W. 180 | Rausch, A. 490 | Wiesner, Joh. 504 f. |
| Geyser, J. 180 ff. | Rauschenberger, W. 196 ff. | Wittmann, M. 497 f. |
| Grau, K. J. 183 f. | Rolfes, E. 496 f. | Wundt, M. 499 f. |
| Hasse, H. 184 f. | Schlemmer, H. 216 f. | Wundt, W. 207 f., 487 f. |
| Höfding, H. 185 f. | Schneider, Herm. 217 f. | Ziehen, Th. 208 ff. |

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

- | | | |
|---------------------------|--------------------------|-----------------------------|
| Alverdes, Friedr. 501 | Frischeisen-Köhler, Max | Paleikat 490 |
| Anderson, Georg 289—311 | 110—138 | Rauschenberger, W. 174 |
| Apelt, Max 212 | Geyer, R. 151—164 | Reimer, W. 180—182 |
| Behrend, Felix 251—260 | Hartmann, Alma v. 196— | Schlemmer, Hans 216—217 |
| Benjamin, Walter 219 | 198 | Schlick, Moritz 96—111, |
| Beyerhaus, Gisbert 1—6 | Heinemann, Fritz 499—500 | 174—175, 205—207 |
| Birnbaum, Karl 212—213 | Herrigel, H. 52—73 | Schneider, Herm. 165—173, |
| Blumenfeld, Walter 191— | Hoffmann, Ernst 495—496 | 217—218 |
| 192, 200—201 | Hofmann, Paul 501—503 | Stenzel, Jul. 416—453, 494 |
| Buchenau, Arthur 183—184 | Koppelman, W. 208—211 | —495 |
| Bühler, Charlotte 403—405 | Kraus, Emil 180 | Sternberg, K. 185—187 |
| Cohn, Jonas 74—90 | Kraus, Oskar 454—486 | 187—191 |
| Driesch, Hans 201—204, | Kreis, Friedrich 498—499 | Switalski, B. W. 224—226, |
| 204—205 | Kröner, Fr. 195—196 | 497—498 |
| Endriß, K. F. 193—194. | Kullmann 506 | Tumarkin, Anna 390—402 |
| 194—195 | Kynast, R. 182—183 | Vaart, Smit, van der, H. W. |
| Falkenfeld, Hellmut 199 | Laue, M. v. 91—95 | 218—219 |
| Feldkeller, Paul 213 | Leser, Herm. 220—224 | Wentscher, Else 139—150 |
| Fischer, Ludwig 213—214 | Liebert, Artur 207—208, | Wenzel, Joh. 505 |
| Flaskämper, P. 175—177 | 487—488, 489—494 | Wichmann, Ottomar 351— |
| Frebold, Georg 226—230 | Lippa, Lazar v. 215 | 359, 496—497 |
| Freitag, Otto 230—251 | Litt, Th. 17—51 | Wiesner, Joh. 504—505 |
| Friedemann, Constanze 312 | Ludowici, August 503 | Winternitz, Jos. 177—179, |
| —350 | Meurer, Waldemar 504 | 184—185, 198—199, 199 |
| | Mezger, Edmund 215—216 | —200, 488—491 |





3 8198 314 325 067

